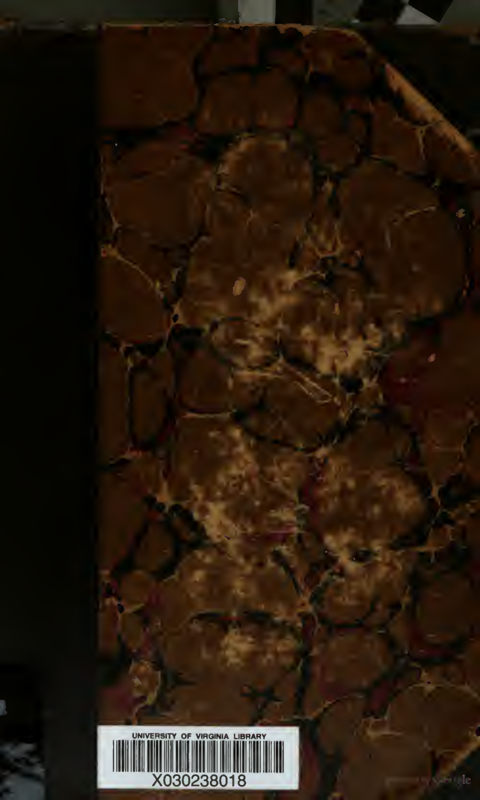

UNIVERSITY OF VIRGINIA LIBRARY
X030238018

Richard A. Gard
Boulder, Colorado
1944

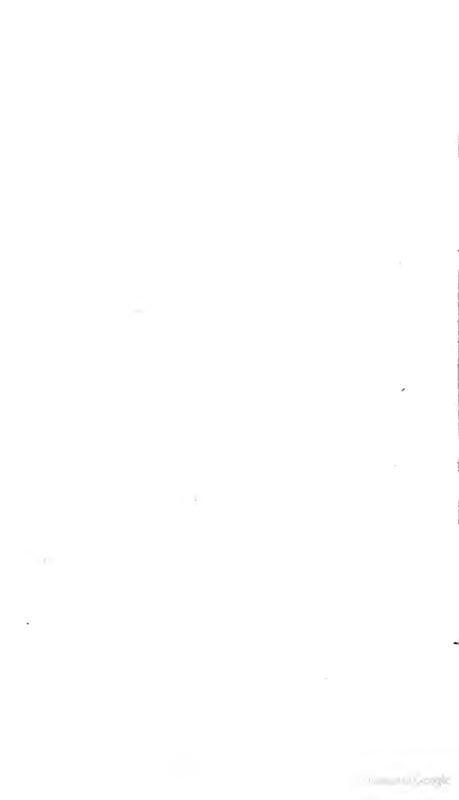


George Norlin.
Chicago '96.









HESTIA-VESTA.

EIN CYCLUS

RELIGIONSGESCHICHTLICHER FORSCHUNGEN

VON

DR AUGUST PREUNER,
DOCENTEN AN DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN.

TÜBINGEN, 1864.
VERLAG DER H. LAUPPSCHEN BUCHHANDLUNG.
– LAUPP & SIEBECK. –

GEDRUCKT BEI H. LAUPP.

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit ist nach einem noch nirgends durchgeführten Plane angelegt, der sich jedoch für den kundigen von selbst rechtfertigen wird. Es schien von Werth, einmal in monographischer Ausführlichkeit das Wesen und den Cultus einer graeco-italischen Gottheit nach allen seinen Beziehungen und Verzweigungen zu untersuchen und so an einem bestimmten Puncte Ähnlichkeit wie Verschiedenheit des römischen und hellenischen Wesens bis ins einzelne nachzuweisen. Gewiss ist dieser Weg der vergleichenden Forschung in der Hauptsache der richtige, um tiefer in das Wesen der classischen Völker in ihrer Gesammtheit sowohl, als in ihrer specifischen Eigenthümlichkeit einzudringen.

Innerhalb des hellenischen insbesondere wurde Ernst gemacht mit der Unterscheidung des Volksglaubens und des Glaubens höher gebildeter. Cultus wie Litteratur und Kunst wurden gleichmässig berücksichtigt, eine Behandlungsweise, zu der keine Gottheit dringender auffordert, als eben die, welche den Mittelpunct des hier mitgetheilten Cyclus von Forschungen bildet. Zugleich nöthigte die Natur der Göttin, in Untersuchungen über das gegenseitige Verhältniss von Privat- und öffentlichem Cultus, von Familie, Staat und Religion einzugehen.

Ich konnte es mir nicht verhehlen, dass die Aufgabe, die ich mir so gestellt hatte, eine der schwersten sei. Bei Forschungen auf dem Gebiete der Mythologie und der antiken

Religionsgeschichte ist es an sich nicht leicht, klare und scharfe Begriffe zu geben, weil die Vorstellungen, um die es sich handelt, vielfach so unentwickelt und schwankend sind. Und doch muss der Versuch dazu gemacht werden, in begriffsmässiger, d. h. wissenschaftlicher Form diese Vorstellungen und gerade in ihrem Schwanken aufzuweisen. Nun sind aber zu dem die wichtigsten der hier erörterten Puncte von noch ganz besonders schwieriger und verwickelter Art. Überdiess hängen dieselben in ihrer Gesammtheit so enge mit weit- und tiefführenden Untersuchungen fast auf dem ganzen Gebiete der Alterthumswissenschaft zusammen, so dass ich mich gerne bescheide, von kundigeren in den betreffenden Disciplinen Belehrung zu erhalten, ja im Interesse der Sache angelegentlich darum bitte.

Doch glaube ich mich der Hoffnung hingeben zu dürfen, dass von dem einen Punct aus, von dem diese Untersuchungen ausgehen und auf den sie stets zurückführen, nunmehr auch einiges Licht auf jene Gebiete fallen möge.

Tübingen, im August 1864.

A. P.

Inhaltsverzeichniss.

I.

Über die erste und letzte Stelle der Hestia-Vesta in Cultushandlungen.

II.

III.

Der öffentliche Cultus der Hestia.

IV.

Hestia in Litteratur und Kunst.

VII.

Privatcult der Göttin.

VIII.

IX.

X.

XI.

XII.

Geschichte des Vestacults in Rom.

XIII.

Abschliessende Betrachtungen.

Excurse.

I.

ÜBER DIE ERSTE UND LETZTE STELLE DER HESTIA-VESTA IN CULTUSHANDLUNGEN.

Um einen festen Ausgangspunkt für die Bestimmung des Wesens der Göttin Hestia zu gewinnen, wäre der gewöhnliche Weg der, eine Etymologie an die Spitze zu stellen. Ich hielt es aber nicht für rathsam, mit einer solchen zu beginnen. In einem Handbuch ist eine solche Ordnung nicht wohl zu umgehen; hier dagegen wird besser von bestimmten Überlieferungen ausgegangen und erst, wenn so ein Grund schon gelegt ist, mag die Etymologie eintreten. Dann ist es möglich, sofort auch ihre sachliche Richtigkeit zu beurtheilen, und erscheint die Darstellung und Untersuchung des Sachlichen, welche am Ende doch den Ausschlag wird geben müssen, nicht etwa schon von vornherein durch eine solche beeinflusst.

DER BRAUCH BEI DEN GRIECHEN.

Es ist bekannt, dass der Göttin Hestia bei Cultushandlungen in Griechenland die erste Stelle angewiesen zu werden pflegte. Doch halte ich die Mühe, die ich auf eine eingehendere Untersuchung dieses Brauchs verwendet habe, nicht für verloren [1].

[1] Welcker (Gr. Götterl. II. S. 693. 696) hat das Richtigste darüber gegeben. Aber er hat diess eben nur dadurch erreicht, dass

Von Homers Unbekanntschaft mit der Göttin Hestia wird später gehandelt werden. In der hesiodischen Theogonie [1] bei der Aufzählung der Kinder von Kronos und Rhea erscheint sie an erster Stelle. Im homerischen Hymnos auf Aphrodite wird sie ausdrücklich die erstgeborene Tochter des Kronos genannt. Der Hymnos führt, indem er die Gewalt der Aphrodite preist, Hestia als die einzige neben Artemis an, welche der Macht der Liebe nicht erlegen sei. Es liegt so allerdings in der Natur der Sache, wenn der Dichter hinzufügt, die Göttin sei umworben gewesen, und zwar nennt er als Freier Apollon und Poseidaon [2]. Hier kommt für uns nur das in Betracht, dass der Hymnos aus diesem Entschluss der Hestia, jungfräulich

*

bei ihm die verschiedenen Zeugnisse alter Autoren einfach aufgezählt werden, ohne dass ihre Übereinstimmung oder Verschiedenheit unter sich und von anderweitiger Überlieferung untersucht und alsdann der Ursprung und die Bedeutung des Brauchs angegeben wäre. Wie wenig die einfache Zusammenstellung der Überlieferung, die ohnehin nicht vollständig sein konnte, genügt, zeigt schon, um nur diese hier zu nennen, die Differenz in den Angaben von Gerhard und Preller. Ersterer sagt Gr. Mythol. § 292 ff.: »Die der Hestia vor und nach allen andern Göttern gewidmeten Opfer bestanden vornehmlich in Unterhaltnng der reinen Flamme — —. Den meist unblutigen Opfergaben waren Trankopfer, Saitenspiel und Gesang beigesellt. In der Anm. 1) spricht er dann von der ihr gebührenden ersten und letzten Weinspende aller Feste.« Preller (Gr. Mythol. 2. Aufl. 1. S. 332) gibt an: »Bei allen Opfern pflegte mit einer Spende an die Hestia begonnen und wieder geschlossen zu werden, so dass sie an allen Festen und festlichen Schmäusen einen Antheil hatte und bei allen Gebeten und sonstigen religiösen Handlungen zuerst genannt wurde.« Ich brauche hier nicht erst hervorzuheben und es wird in der weiteren Entwicklung noch oft genug davon die Rede sein müssen, wie viel Widersprechendes diese Angaben in sich enthalten.

[1] v. 454.

[2] Welcker (Gr. Götterl. II. S. 692 f.) in der feinfühlenden Exposition der Stelle nimmt an, dass »diese Freier keine andere Bedeutung haben, als die, dass durch das Ausschlagen der höchsten Anträge die Festigkeit des Willens unvermält zu bleiben klar — wird.« Allein die Wahl gerade dieser beiden Götter hat doch jedesfalls ihren Grund.

zu bleiben, ihr schönes Ehrengeschenk ableitet, das Zeus als Ersatz für die Ehe ihr gab [1]:

τῇ δὲ πατὴρ Ζεὺς δῶκε καλὸν γέρας ἀντὶ γάμοιο,
καί τε μέσῳ οἴκῳ κατ' ἄρ' ἕζετο πῖαρ ἑλοῦσα,
πᾶσιν δ' ἐν νηοῖσι θεῶν τιμάοχός ἐστι
καὶ παρὰ πᾶσι βροτοῖσι θεῶν πρέσβειρα τέτυκται.

Inmitten des Hauses sitzt sie Fett empfangend, in allen Tempeln der Götter hat sie Theil an der Ehre und bei allen Sterblichen ist sie die älteste und ehrwürdigste [2] Göttin.

Durch einen andern homerischen Hymnos [3] an Hestia selbst scheint dieses Ehrengeschenk näher bestimmt zu werden. Er beginnt:

Ἑστίη ἣ πάντων ἐν δώμασιν ὑψηλοῖσιν
ἀθανάτων τε θεῶν χαμαὶ ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων
ἕδρην ἀΐδιον ἔλαχε πρεσβηΐδα τιμήν,
καλὸν ἔχουσα γέρας καὶ τίμιον. [4] *οὐ γὰρ ἄτερ σοῦ*
εἰλαπίναι θνητοῖσιν, ἵν' οὐ πρώτῃ πυμάτῃ τε
Ἑστίῃ ἀρχόμενος σπένδει μελιήδεα οἶνον.

Nach diesem Hymnos besteht also die Ehre der Hestia genauer darin, dass man bei allen Gastmahlen ihr zuerst und zuletzt mit süssem Wein eine Weihespende bringt. So viel ich sehe, hat man [5] aber diese Angabe noch nicht näher geprüft.

*

[1] IV, 29 ff.

[2] Welcker a. a. O. übersetzt ‚die ehrwürdigste Göttin.' Aber man wird zugeben, dass das πρεσβ. hier damit nicht erschöpft ist.

[3] XXIX, 1 ff.

[4] S. u. S. 7. N. 9.

[5] Welcker z. B. a. a. O. S. 693 sagt einfach: »ohne sie sind keine Mahle, wo man nicht ihr zuerst und zuletzt Wein spendet.« Baumeister in seiner Ausgabe der Hymnen (Lips. 1861) zu der Stelle erklärt das ἀρχόμενος mit Berufung auf Buttmanns Lexilogus I. S. 102 f. durch delibare primitias, ohne auf unsere Frage weiter zu antworten. Preller a. a. O. S. 328 referiert den Inhalt des Hymnos so, Zeus habe der Göttin die Ehre zugewiesen, — — an jedem festlichen Schmause der Sterblichen an der Spende zum guten Anfange und zum guten Ende ihren Antheil zu haben. Es überrascht zu sehen, dass, wie die Mythologen aus Anlass der Angabe dieser der Hestia erwiesenen Ehre

Die in der historischen Zeit [1] am Schluss der Gastmahle und nach denselben beim Beginn des Symposions gebräuchlichen Libationen können es nicht sein, soll die Aussage des Hymnos nicht in Widerspruch mit den bestimmtesten anderweitigen Nachrichten [2] treten. Den meisten Angaben nach [3] ward am Schluss des Mahls, bevor die Tische weggetragen wurden, ein Becher ungemischten Weins dem guten Daimon gebracht. Von den Spenden bei dem sodann eröffneten Symposion galt hierauf die erste dem Zeus Soter. In anderen Angaben heisst diese die dritte [4]. Dann galt die erste des

*

nicht von der sonstigen Ueberlieferung in Betreff der Gastmahle sprechen, die Antiquare bei dieser von der Aussage des homer. Hymnos schweigen.

[1] Sicher aber gehört dieser Hymnos viel mehr in die historische als in die homerische Zeit, abgesehen davon, dass bei Homer von Spenden an Hestia keine Rede sein kann.

[2] Man vgl. besonders Becker, Charikles 2. A. von C. F. Hermann Bd. II. S. 262. 270.

[3] S. z. B. Diod. Sic. IV, 3: *φασὶν ἐπὶ τῶν δείπνων, ὅταν ἄκρατος οἶνος διδῶται πᾶσιν, ἐπιλέγειν Ἀγαθοῦ Δαίμονος. ὅταν δὲ μετὰ τὸ δεῖπνον διδῶται κεκραμένος ὕδατι Διὸς Σωτῆρος ἐπιφωνεῖν.* vgl. Athen. XV, 17. p. 675 b.: *καὶ διὰ τοῦθ' οἱ Ἕλληνες τῷ μὲν παρὰ δεῖπνον ἀκράτῳ προςδιδομένῳ τὸν ἀγαθὸν ἐπιφωνοῦσι δαίμονα —. τῷ δὲ μετὰ δεῖπνον κεκραμένῳ πρώτῳ προςδιδομένῳ ποτηρίῳ Δία Σωτῆρα ἐπιλέγουσι κτλ.* Vgl. die Stellen der Komiker, des Theophrast *περὶ μέθης*, und des Philochoros (*ἐν δευτέρῳ Ἀτθίδος*) a. a. O. c. 47 f. p. 692, 693; Schol. zu Aristoph. Vesp. 525. *ἔθος δὲ ἦν ὁπότε μέλλοι ἡ τράπεζα αἴρεσθαι Ἀγαθοῦ Δαίμονος ἐπιῤῥοφεῖν.* Equit. 85. Statt der Formel *Ἀγαθοῦ Δαίμονος* muss auch gebräuchlich gewesen sein zu sagen *Ὑγιείας*. Vgl. die Stellen der Komiker bei Athen. XI. p. 486 f. XV. p. 693 a.

[4] Vgl. die Scholien zu Pindar (Isthm. V, 10) und Platons Philebos 95 A. (p. 43 ed. Ruhnken). Poll. VI, 15. 100 u. A. Drei Krateren seien gemischt worden, der erste habe dem Zeus Olympios und den Olympischen Göttern gegolten, der zweite den Heroen, der dritte dem Soter. Die Scholien führen zur Bestätigung Verse aus des Sophokles Nauplios Katapleon an (in Dindorfs Soph. ed. III. a. vol. VIII. p. 85): *Ζεῦ πανσίλυπε καὶ Διὸς σωτηρίου σπονδὴ τρίτου κρατῆρος.* Pindar a. a. O. wünscht den dritten Mischkrug mit seinem Gesang dem *Σωτὴρ Ὀλύμπιος* spenden zu können. Auffallend ist, dass C. F. Hermann in den Privatalterthümern § 28. N. 22 diesen Angaben folgt, in seiner Ausgabe des Charikles (a. a. O.) mit Becker den obigen, ohne diese zu erwähnen.

Symposions dem Olympischen Zeus sammt den übrigen Göttern, die zweite den Heroen. Das älteste, wenn auch in etwas modificierte Zeugnis dafür bieten einige Verse in des Aischylos Epigonen [1]:

Λοιβὰς Διὸς μὲν πρῶτον ὡραίου γάμου Ἥρας τε.
Dann: *Τὴν δευτέραν γε κρᾶσιν ἥρωσιν νέμω.*
Endlich: *Τρίτον Διὸς Σωτῆρος εὐκταίαν λίβα.*

Petersen [2] macht darauf aufmerksam, dass die Komiker für die zuerst angeführten Angaben die Belege bieten, Aischylos und Pindar für die letzteren, und meint dann: »Uebrigens zeigt der Wechsel des Gebrauchs, dass und wann der Agathodaimon zu besonderen Ehren gekommen.« Allein wenn derselbe seine Stelle auch erst später erhielt, trat er ja nicht an die Stelle des Olympischen Zeus, sofern dieser desshalb den ersten Platz nach der Mahlzeit stets hätte behaupten können [3].

Wohin nun aber mit der Hestia? Sollte vielleicht der Agathodaimon an ihre Stelle getreten sein? Allein erstens ist unser Hymnos gewiss selber nicht alt, zweitens würden die Verse ja auch so nicht stimmen.

Nach Schömanns Darstellung bliebe noch ein Ausweg. Nach ihm [4] spendete man theils nach dem Essen, theils beim Beginne der Mahlzeit, was besonders als kretische Sitte bezeugt wird. Allein Libationen vor dem Essen sind uns, soviel mir bekannt, eben fast nur von den Kretern überliefert [5]. Von diesen wird dann allerdings auch Hestia

[1] In den Schol. zu Pindar a. a. O. Aeschyl. trag. rec. G. Herm. I. p. 324.

[2] Der Hausgottesdienst der alten Griechen (Zeitschr. für die Alterth.-W. 1851. n. 13—15 u. 25—27; auch in bes. Abdruck) n. 26, S. 203 N. 166.

[3] Pindar u. die Scholien wie Aisch. u. Sophokles sprechen ja nicht von ungemischtem Wein.

[4] Gr. Alterth. II. S. 203. Er folgt, was das Nähere betrifft, dabei den Scholien zu Pindar u. Platon.

[5] Pyrgion im 3. Buch *περὶ Κρητ. νομίμων* bei Athen. IV, 22. p. 143 (Fragm. hist. Gr. IV, p. 486): *καὶ ὅτι μετ' εὐφημίας σπείσαντες τοῖς θεοῖς*

leicht bei den Spenden (wie bei den Eidschwüren, worüber weiter unten [1] gehandelt wird) die erste Stelle bekommen haben. Aber unser Hymnos kann ja kretischen Ursprungs unmöglich sein. Im übrigen Hellas, soweit es keine Syssitien gab, trank man nicht zum Essen [2]. Solche Weihegüsse bei Tisch lassen sich aber der Regel nach nicht ohne darauf folgendes eigenes Trinken annehmen. Dazu stimmt, dass, wie in Sparta und Kreta Symposien nicht üblich waren [3], so andrerseits bekannt ist, dass bei den Syssitien zugleich Wein verabfolgt wurde. Auf alle Fälle für Weihespenden beim Mahle, die Hestia an erster und letzter Stelle galten, als für einen irgendwie herrschenden Gebrauch lassen sich durchaus keine weiteren Zeugnisse aufbringen, wohl aber sprechen sehr bestimmte Aussagen dagegen.

Es bliebe etwa noch übrig anzunehmen, der die Opferhandlungen schliessende Spendeguss [4] sei als Einweihung [5] des das Opfer begleitenden Mahles aufgefasst. Zunächst wird bei den *εἰλαπίναι* an Festmahle zu denken sein, bei denen Opfer der Regel nach stattgefunden

*

μερίζουσι τῶν παρατιθεμένων ἅπασιν. Die noch öfter zu erwähnende Beschreibung der Festmahle zu Ehren der Hestia, des Dionysos und Bakchos (bei Athen. IV, 32. p. 149), wo das Spenden der Mahlzeit vorausgeht, schildert eben einen singulären Brauch. Die Phigaleer (a. a. O. c. 31) trinken zwar gleich nach dem Beginn der Mahlzeit ein wenig, spenden aber erst zum Schluss.

[1] S. S. 12 f.

[2] M. vgl. C. F. Hermann, Privatalterth. § 28, 17. Becker, a. a. O. S. 271.

[3] Platon Min. p. 320: *πολλῶν γὰρ ὄντων ἀνθρώπων καὶ Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων, οὐκ ἔστιν οἵτινες ἀπέχονται συμποσίων καὶ ταύτης τῆς παιδιᾶς, οὗ ἔστιν οἶνος, ἄλλοι ἢ Κρῆτες καὶ Λακεδαιμόνιοι.* Vgl. übrigens Becker, Charikles II. S. 274.

[4] Schömann, Gr. Alterth. II. S. 213.

[5] Zu dieser Annahme würde das *ἀρχόμενος* gut passen. Dass bei Homer auch in *ἀπάρχεσθαι* wie in *ἄρχ.* stets die Bedeutung des Anfanges irgendwie enthalten ist, darüber vgl. Döderlein, Homer. Glossar. n. 910 ff.

haben werden [1]. Auch sagt Schömann [2] in seiner Schilderung des homerischen Griechenlands mit Recht: »Jedes Schlachten eines Thiers für den Haushalt ist mit einem Opfer verbunden und für *σφάττειν* wird daher auch *ἱερεύειν* gesagt [3].« Selbst in der Höhle des Kyklopen wird das Opfer nicht vergessen [4], ja die Gefährten des Odysseus bringen vor dem Essen von den frevelhaft geschlachteten Rindern des Sonnengottes zuvor ein Opfer dar [5]. Dass aber bei den mit den Opfern verbundenen Spenden Hestia die erste und letzte Stelle bekam, ist eben nirgends gesagt, und es wären diess dann viel mehr Spenden beim Opfer, als beim Mahle.

Ob die einmal erwähnten *θυηλαί*, welche Achilleus den Patroklos vor dem Mahl ins Feuer werfen lässt [6], ein regelmässiges Opfer waren, wissen wir nicht. Jedesfalls wird in denselben eher ein Räucheropfer [7] zu erkennen sein, als eine Libation. Selbst die homerischen Helden pflegen ausser den Libationen beim Opfer die Spenden zum Schlusse des Mahls auszugiessen.

Übrigens leidet der Hymnos an sprachlichen Schwierigkeiten [8]. Ferner spricht derselbe eben von Spenden nicht

*

[1] Vgl. Athen. V, 19: *Πᾶσα δὲ συμποσίου συναγωγὴ παρὰ τοῖς ἀρχαίοις τὴν αἰτίαν εἰς θεὸν ἀνέφερε.* Seleukos bei dems. II, 11. p. 40 c.

[2] Schömann, Gr. Alterth. I. S. 32 der 2. Aufl.

[3] Il. XXIV, 125. Od. II, 55. XIV, 74. XVII, 180. XXIV, 215 und sonst häufig.

[4] Il. IX, 231: *ἔνθα δὲ πῦρ κήαντες ἐθύσαμεν, ἠδὲ καὶ αὐτοὶ τυρῶν αἰνύμενοι φάγομεν.*

[5] Od. XII, 356 ff.

[6] Il. IX, 219 f.

[7] Vgl. Lehrs, de Aristarchi studiis Hom. p. 92. 93. Döderlein, Hom. Gloss. 2474. Nägelsbach, Hom. Theol. 2. A. S. 218.

[8] Auffallend bleibt die Verbindung von *πυμάτη* und *ἀρχόμενος* denn doch. V. 4 ist *τίμιον* eine Conjectur Franckes, die Baumeister aufgenommen hat, für das handschriftliche *τιμήν.* Auf die Redensart *οὐ γὰρ ἄτερ σου — ἵν' οὐ* und das *θνητοῖσι* mit folgendem *σπένδει* will ich weiter kein Gewicht legen, denn beides ist möglich. Aber den Verdacht verstärkt es immerhin; zudem gestaltet sich der übrigens auch sonst in schlimmem

bei Opfern, sondern bei Mahlen. Endlich darf gleich hier gesagt werden, dass während für die Nennung der Hestia bei Spenden auch in letzter Stelle durchaus kein weiteres Zeugniss vorliegt, der erste Platz für sie sehr zahlreiche und darunter aus allen Zeiten der griechischen Geschichte nach Homer und Hesiod aufzuweisen hat. Fasst man alles zusammen, so wird der Verdacht stark genug [1], es liege eine Interpolation vor, eingeschoben oder ursprünglich an den Rand geschrieben zur Erklärung des *τιμήν*.

Ehe ich aber zu den Zeugnissen für die erste Stelle der Hestia übergehe, muss noch ein anderes besprochen werden, welches ihr gleichfalls die erste und letzte zuweist. Cornutus sagt (p. 160 sq. Osann): *Μυθεύεται δὲ (Ἑστία) πρώτη καὶ ἐσχάτη γενέσθαι τῷ εἰς ταύτην ἀναλύεσθαι τὰ ἀπ' αὐτῆς γινόμενα καὶ ἐξ αὐτῆς ξυνίστασθαι. καθὸ κἂν ταῖς θυσίαις οἱ Ἕλληνες ἀπὸ πρώτης τε αὐτῆς ἤρχοντο καὶ εἰς ἐσχάτην αὐτὴν κατέπαυον.* Auch gegen diese Angabe erheben sich Zweifel [2]. Allein das Zeugnis des Stoikers, auf das ich zurückkomme, lautet zu bestimmt und wir haben kein Recht, ihm einfach den Glauben zu verweigern. Dann fällt aber sofort ins Gewicht,

Zustand überlieferte Hymnos dann viel gleichmässiger: 3 Verse für Hestia allein, 3 für Hermes, wovon der letzte den Uebergang bildet zu den 3 für beide zusammen. Endlich zwei wieder wohl in sich gegliederte Schlussverse.

[1] Im Hymnos auf Aphrodite wirft auch Baumeister v. 23 das *αὖτις δ' ὁπλοτάτην, βουλῇ Διὸς αἰγιόχοιο* aus und die Verse 4—6 scheiden sich leicht aus. Man braucht ja Hermanns Auffassung der Entstehung dieser Hymnen nicht zu theilen, um einzelne Interpolationen — hier gieng schon Ilgen voraus — annehmen zu können. Uebrigens bleibt allerdings noch übrig zu sagen, der ganze Hymnos könne sehr spät sein. Wie sich unter dieser Voraussetzung der späten Abfassung oder Interpolation die Verse erklären, davon wird unten gesprochen werden.

[2] Cornutus schreibt in Rom, wo (s. u.) nach Ciceros Zeugnis Vesta bei allen Opfern und Precationen die letzte Stelle zu erhalten pflegte. Auch Hermann zu Becker, Charikles II, 74 erhebt Zweifel gegen die Autorität des Cornutus für hellenischen Brauch.

dass hier nicht von Spenden, sondern von Opfern die Rede ist [1].

Wenn irgend etwas gut bezeugt ist, so ist es die erste Stelle der Hestia bei religiösen Handlungen.

Das älteste sicher datirte, ausdrückliche Zeugnis, das wir haben, ist das von Pindar in dem als elfter nemeischer Siegesgesang uns erhaltenen Hymnos auf den Amtsantritt des Aristagoras als Prytanen von Tenedos. Ich setze die erste Strophe und Antistrophe (nach Dissen-Schneidewin) her, weil wir im Verlaufe noch öfter auf diese Verse zurückkommen werden.

Παῖ Ῥέας, ἅ τε πρυτανεῖα λέλογχας, Ἑστία,
Ζηνὸς ὑψίστου κασιγνήτα καὶ ὁμοθρόνου Ἥρας,
εὖ μὲν Ἀρισταγόραν δέξαι τεὸν ἐς θάλαμον,
εὖ δ' ἑταίρους ἀγλαῷ σκάπτῳ πέλας,
οἵ σε γεραίροντες ὀρθὰν φυλάσσοισιν Τένεδον, 5
πολλὰ μὲν λοιβαῖσιν ἀγαζόμενοι πρώταν θεῶν, Ἀντ. ᾱ.
πολλὰ δὲ κνίσσᾳ. λύρα δέ σφι βρέμεται καὶ ἀοιδά.
καὶ ξενίου Διὸς ἀσκεῖται Θέμις ἀενάοις
ἐν τραπέζαις. ἀλλὰ σὺν δόξᾳ τέλος
δωδεκάμηνον περάσαι σὺν ἀτρώτῳ κραδίᾳ.

Es kann jetzt [2] keinem Zweifel mehr unterliegen, dass

[1] Schömann sagt (Gr. Alt. II. S. 489. A. 2) eben unter alleiniger Berufung auf Cornutus: »Der Herd selbst galt gleichsam als ein Altar der Hestia, und es war Sitte, auch wenn man andere Götter verehrte, ihrer dabei zu Anfang und am Schlusse zu gedenken.« So wird aber gewiss dem Zeugnis des Cornutus eine Bedeutung beigelegt, die es nicht hat. Auf die nach meiner Ansicht unrichtige Erklärung des Branchs komme ich unten zu sprechen.

[2] Schon die Scholien erklären richtig: *πρώτην δὲ ταύτην εἶπε, καθ' ὅσον ἀπ' αὐτῆς ἤρχοντο.* Die Gründe, die Dissen für seine abweichende Anffassung in Böckhs Ausgahe (vol. II. p. 477) anführt, widerlegen sich durch das im Text S. 12 folgende von selbst. Dissen erklärt nämlich: *»hanc deam inprimis venerabantur nullumque numen habebant augustius‘*, und verwirft jene Erklärnng: *‚quod etiam verba πολλὰ δὲ κνίσσᾳ iungenda sunt cum verbis ἀγαζόμενοι πρώταν θεῶν et quod hic nonnisi de publicis Vestae sacris ab hac gente in prytaneo curatis sermo est.«*

es hier V. 6 u. 7 von Hestia heisst, dass sie zuerst unter den Göttern die Prytanen von Tenedos ehren, viel mit Weihegüssen und viel mit Fettdampf. Dazu aber rauscht Lyra und Gesang.

Sophokles nannte die Göttin der Spende *πρῷρα* in der Tragödie Chryses:

Ὦ πρῷρα Λοιβῆς Ἑστία κλύεις τάδε [1].

Bei Platon beginnt Sokrates die Erörterung über die Namen der Götter mit den Worten [2]: *Ἄλλο τι οὖν ἀφ' Ἑστίας ἀρχώμεθα κατὰ τὸν νόμον.* Und dann heisst es bei der Etymologisierung des Namens: *ἔτι δὲ καὶ κατὰ τὰς θυσίας ἄν τις ἐννοήσας ἡγήσαιτο οὕτω νοεῖν ταῦτα (τὰ ὀνόματα) τοὺς τιθεμένους. τὸ γὰρ πρὸ πάντων θεῶν τῇ Ἑστίῃ πρώτῃ προθύειν εἰκὸς ἐκείνους, οἵτινες τὴν πάντων οὐσίαν Ἑστίαν ἐπωνόμασαν.* Durch den Humor, mit welchem Platon diese und andere Etymologien hier vorbringt, wird natürlich in keiner Weise das Zeugnis in Frage gestellt, dass man (in Athen) vor allen Göttern zuerst der Hestia vorher zu opfern pflegte.

Auch in der Vogelstadt des Aristophanes fordert der Priester [3], im Begriff, das feierliche Opfer zu bringen, auf, zur Vogel-Hestia zu beten und zum Geier-Herdwalter (Zeus) und zu den Olympischen Vögeln und Vögelinnen allen und jeden u. s. w. In den Wespen [4] hat der Sklave als Ersatz für die Gerichtsschranken das *χοιροκομεῖον Ἑστίας* gebracht. Und auf den komischen Vorwurf des Raubs am Heiligthum, dessen er sich dadurch schuldig mache, antwortet der Sohn

*

[1] In den Scholien zu Pindar a. a. O. corrigirte Heyne falsch *πρώτα*, Böckh änderte *πρῶτα*, in den codd. muss auch er *πρῷρα* gefunden haben. Durch die Scholien zu Aristoph. vesp. 846 ed. Dübner, die den Vers auch vollständiger geben, steht nun aber *πρῷρα* fest. Ellendt (im lex. Soph.) erklärt irrig aus der Sitte der in See Gehenden zu libiren; offenbar richtig Welcker Gr. Götterl. II. S. 696. Denn bekannt ist, dass *πρῷρα* auch sonst metaphorisch gebraucht wird.

[2] Crat. 401 A.

[3] Aves 865 ff. Bergk.

[4] Vesp. 844 ff.

— *οὐκ ἀλλ' ἵνα | ἀφ' Ἑστίας ἀρχόμενος* [1] *ἐπιτρίψω τινά.* Das erste Opfer gleichsam, was in dieser neu errichteten tollen Gerichtsstätte fallen wird, soll der Hestia fallen. Der Schweinestall aber heisst ein *χοιροκ. Ἑστίας*, weil man der Göttin junge Schweine zu opfern pflegte. Der nichtsdestoweniger etwas kühne Gedankengang des Poeten ist eben auf Rechnung der Freiheit der Komik zu setzen [2].

Nun soll noch des Euripides gedacht werden, der (Welcker Gr. GL. II, 696) bei Gelegenheit von Hymenäen im Phaethon sagt: »von dem Gebet zu ihr mag jeder Vernünftige beginnen [3].« *γυναῖκ' ἄνωχθι — κυκλώσασθαι δόμους | σεμνοῖσιν ὑμεναίοισιν, Ἑστίας θ' ἕδος | ἀφ' ἧς γε σώφρων πᾶς ἂν ἄρχεσθαι θέλοι | εὐχὰς ποιεῖσθαι.* Dass hier euripideische Philosophie hereinspielt, liegt übrigens nicht nur an sich nahe genug anzunehmen: schon das *σώφρων* erinnert daran. Es wird diess aber unbestreitbar durch die Vergleichung eines andern Fragments [4]: *καὶ Γαῖα μῆτερ. Ἑστίαν δέ σ' οἱ σοφοὶ | βροτῶν καλοῦσιν ἡμένην ἐν αἰθέρι.* Es ist das die Hestia der Weisen, die Mutter Erde, mit der jeder Vernünftige sein Gebet beginnt. Gleichwohl kann nicht in Abrede gezogen werden, dass die Euripideische Weisheit hier auf der Basis der Volksreligion ruht.

Fragt man nach der Reception der religiösen Sitte, bei sacralen Handlungen Hestia die erste Stelle zu geben in den öffentlichen Cultus, so ist es zweifellos dieser, von dem Pindar singt. Dieselbe ist also für Tenedos bezeugt. Auch für Athen ist sie schon durch literarische Zeugnisse höchst wahrscheinlich: einmal spricht Platon sehr allgemein und bei des Aristophanes Schilderung des Opfers zu Wolken-

*

[1] Wegen der Anspielung auf das Sprichwort s. u. S. 16.

[2] Die Scholien sagen von diesem Schweineverschlag: *Ἑστίας δέ, ἐπεὶ ἐπὶ τῆς ἑστίας τρέφουσι χοίρους.* Die im Texte befolgte Erklärung gab Meineke zu seinem Kallimachos (Lips. 1861) hymn. in Cer. V. 108. S. u.

[3] Trag. Graec. fragm rec. Nauck. Eurip. fr. 781, 33 ff.

[4] Bei Macrob. Saturn. I, 23, 8 und weniger vollständig Theol. Arithm. p. 7 ed Ast., Nauck fr. trag. Eurip. fr. 938.

kukuksheim liegt es gewiss am nächsten, eine komische Nachahmung des attischen Staatscultus anzunehmen. Aber auch ein ausdrückliches inschriftliches Zeugnis für Athen finde ich noch bei Ussing[1]: *ἀπαγέλλει ὁ κοσμη[τὴς ὑ]πὲρ τῆς θυσίας [ἥ]ς ἔθυ[σεν τῇ [2] Ἑ]στίᾳ καὶ τοῖς ἄλλοις [θεοῖς κτλ.*

Bestimmt bezeugt ist sie ferner für Olympia durch Pausanias (V, 14, 5): *φέρε δὴ ἐποιησόμεθα γὰρ βωμοῦ τοῦ μεγίστου μνήμην, ἐπέλθωμεν καὶ τὰ ἐς ἅπαντας ἐν Ὀλυμπίᾳ τοὺς βωμούς. ἐπακολουθήσει δὲ ὁ λόγος μοι τῇ ἐς αὐτοὺς τάξει, καθ' ἥντινα Ἠλεῖοι θύειν ἐπὶ τῶν βωμῶν νομίζουσι. θύουσι δὲ Ἑστίᾳ μὲν πρώτῃ, δευτέρῳ δὲ τῷ Ὀλυμπίῳ Διὶ κτλ.*

Von der Insel Syros, wo eine Demokratie nach attischem Muster eingerichtet war, wie man aus den Inschriften sieht, ist uns aus der Zeit der Kaiser M. Aurel und L. Verus, also aus der ersten Zeit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts n. Chr., ein Stein erhalten, wo ein Stephanophoros und Archon eponymos eine Belobung erhält unter anderem, weil er *ἀπάσ[ας τε τὰ]ς νομιζομένας θυσίας ἐκαλλιέρησεν δι' ὅλου ἐνιαυτοῦ Ἑστίᾳ Πρυτανείᾳ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις κτλ.* [3]

Ueber Kreta ist mir kein Zeugnis eines Schriftstellers bekannt. Dagegen haben wir von dieser Insel noch einige Inschriften mit Eidschwüren, wo die Göttin die erste Stelle einnimmt, sämmtlich aus der späteren Zeit des dritten Jahrhunderts vor Christus. Die eine derselben enthält einen Bundesvertrag von Lato und Olus (C. I. G. n. 2554); eine zweite einen solchen von Hierapytna mit anderswo (der Name ist nicht erhalten) angesiedelten Colonisten der Stadt

[1] Inscr. Gr. ined. p. 60. n. 67.

[2] Vgl. noch die wichtige Inschrift aus Athen ungefähr aus der Zeit des Kaisers Claudius mit einer Weihnng (Spon, Voyage d'Italie, de Dalm. etc. Lyon 1678. Inscriptions antiques, qui — appartiennent au T. II. (III. p. II. nach Böckh) p. 205 ff. (C. I. G. 480): *ΕΣΤΙΑ[ι] ΚΑΙ ΑΠΟΛΛΩΝΙ ΚΑΙ ΘΕΟΙΣ ΣΕΒΑΣΤΟΙΣ ΚΑΙ ΤΗΙ ΒΟΥΛΗΙ ΤΗΙ ΕΞ ΑΡΕΙΟΥ ΠΑΓΟΥ κτλ.*

[3] C. I. G. Bd. II. S. 1060. n. 2347 k, A.

(C. I. G. n. 2555); eine dritte neuerdings aufgefundene einen Eidschwur von 180 Agelenmitgliedern zu Dreros, worin sie Feindschaft den Lyttiern, Treue und Freundschaft Dreros und Knosos [1] geloben. In allen drei steht Hestia voran und folgt auf sie eine Reihe anderer Götter und Göttinnen mit Zeus (in verschiedener Form des Namens und mit verschiedenen Beinamen) an der Spitze. Die genannten Städte, auch Oleros, das als Aufbewahrungsort eines Exemplars des Eidvertrags nach Böckhs wahrscheinlicher Vermuthung in dem von Hierapytna zu ergänzen ist, lagen übrigens sämmtlich im östlichen Theile der Nordhälfte von Kreta [2]. Viele Wahrscheinlichkeit aber wird der Rückschluss für sich haben, dass da, wo in den erhaltenen Resten Hestia in Eiden die erste Stelle einnimmt, sie dieselbe auch bei Opfern gehabt

*

[1] *Ὀμνύω | τὰν Ἑστίαν τὰν ἐμ | πρυτανείῳ | καὶ τὸν Δῆνα τὸν | Ἀγοραῖον καὶ τὸν Δῆ | να τὸν Ταλλαῖον κτλ.* Velonakis und Papasliotis in der Ἀθηνᾶ 1855 n. 2234. 2235. 2236 und in der Archäol. Ztg. v. Gerhard 1855 n. 76—78 A.; C. Bursian im Bull. dell' Inst. archeol. 1855. fol. p. XIII—XV.; C. F. Hermann in Nachr. d. Gött. Univ. u. Ak. d. W. 1855. S. 101 ff. u. im Philol. IX. (1854) S. 694 ff.; W. Vischer im Rhein. Mus. X. (1855) S. 393 ff.; Berl. Akad. Monatsher. 1855 Apr. S. 262 ff.; Rangabé Ant. Hell. II. p. 1028 ff. n. 2478; endlich Dethier, Dreros u. kretische Studien (mit Facsimile) in Ber. der Kais. Ak. der W. 1859. S. 431 ff. In Knosos sollte auch ein Exemplar des Eidvertrags von Olus und Lato aufgestellt werden.

[2] Es ist mir desshalb doch noch zweifelhaft, ob Maury (hist. des relig. de la Grèce antique. Paris 1857. I. p. 101 f.) Recht hat, schlechtweg von Creta zu sagen: »*En Crète dans les serments solennels le nom de Hestia était prononcé avant même celui de Zeus Crétagènes.*« Die Creta sacra des Cornaro (Cernel. statt Cornel. ist Druckfehler), auf die er sich heruft, enthält doch gewiss keine weiteren Belege, als die beiden ersten oben gegebenen. C. I. G. n. 2554 ist der Zeus Kretagenes die erste Gottheit nach der Hestia. Auf sie wird sich also sonder Zweifel die Angabe in dem Werke des Venetianers gründen. Doch liegt auch kein bestimmter Grund vor, Maurys Annahme zu verwerfen. Die kretischen Inschriften Revue de philol. 1845 p. 266 ff. und Mnemosyne 1852 p. 79 ff. 105 ff. konnte ich nicht einsehen. Eidesworte scheint nur Mnemos. 1852 p. 106 noch zu enthalten. Die kret. Inschrr. ebendas. 1853 p. 32 ff. enthalten solche nicht.

habe, die ja mit feierlichen Eiden verbunden zu werden pflegten [1]. Auch aus Sicilien und zwar aus Syrakus ist uns ein solcher Eidschwur erhalten mit Hestia an der Spitze [2].

Aus den bisherigen Ausführungen wird sich schliesslich jedesfalls folgendes mit Evidenz ergeben: einmal dass im allgemeinen die Göttin diese Auszeichnung nicht bloss im häuslichen, sondern ebensogut im öffentlichen Cultus genoss, sodann dass in erster Linie der Vorrang der Göttin bei Opfern bezeugt ist, nicht der bei Spenden. Auch Pindar nennt die Spende nicht, ohne zugleich des Fettdampfs zu gedenken. Desshalb wird, wo es sich um die Feststellung wahrhaft alteinheimischer Sitte handelt, bei den Spenden, also auch bei Sophokles, wohl zunächst theils an die das Opfer der Regel nach begleitenden Libationen zu denken sein, theils an Libationen überhaupt, die ja selbst nichts anderes als Opfer und zwar gewöhnlich ins Feuer sind, nicht aber speciell besonders an Libationen bei Mahlzeiten. Endlich Libationen bei Mahlzeiten, wo sie Hestia nannten, galten nicht ihr allein, sondern auch hier wieder ist die Spende für sie wesentlich nur Einleitung des Weinopfers für andere Götter.

Ich erwähne noch im Vorbeigehen, dass wenn oben aus Euripides Verse angeführt wurden, in denen der Dichter sagt, jeder Vernünftige beginne mit ihr im Beten, uns durch die Scholien zu des Germanicus Aratea überliefert ist, Krates [3] habe mit ihr in seinen Gedichten begonnen.

[1] Hermann, Gottesd. Alterth. § 22, 11.

[2] (C. I. G. 5367 b.): *ΟΡΚΙΟΝ ΒΟΥΛΑΣ* .. | *ΚΑΙ ΤΩΝ ΑΛΛΩΝ* .. | *ΟΜΝΥΩ ΤΑΝ ΙΣΤΙΑΝ ΤΩ* .. | (Franz: καὶ τὸν Ζᾶνα) *ΤΟΝ ΟΛΥΜΠΙΟΝ ΚΑΙ ΤΑΙ* .. | (τὰν Ἥραν καὶ τὸν Franz) *ΠΟΣΕΙΔ*(ᾶν ....

[3] Ob auch Sophron im Mimos *,qui Nuncius scribitur'*, wird durch die Abschrift des Puteaneus zu Berlin, von welcher mir durch die Güte des Herrn Prof. Bursian seine Copie zu Gebote steht (vgl. auch Meineke fr. com. II, 1. p. 251) sehr zweifelhaft. Welcker freilich a. a. O. S. 696 scheint Meinekes Vermuthung für unbegründet zu halten, da er ihr durchaus keinen Einfluss auf seine Darstellung gestattet. Gleich der Anfang dieser zum Theil so werthvollen Scholien, von denen eine neue

Dass Platon in den Gesetzen [1] das Land in zwölf Theile theilen heisst, nachdem der Hestia zuerst, dem Zeus und der Athene ein Heiligthum unter dem Namen einer Akropolis gegründet worden, davon wird unten gesprochen werden.

Wenn nun schon durch das Bisherige zwar natürlich nicht erwiesen ist, dass Hestia bei religiösen Handlungen immer vorweg ihre Ehre erhielt — das würde ja in directem Widerspruch stehen mit allem anderen, was wir von der unbegrenzten Mannigfaltigkeit des hellenischen

kritische Bearbeitung uns bald zu Theil werden möge, trägt eben auch den Charakter des rohen und späten Conglomerats sehr stark. Wir lesen dort (p. 36. ed. Buhle): *Quaeritur cur a Jove incepit et non a Musis ut Homerus? Conveniens magis hoc existimavit principium Phaenomenis, uti Jovem invocaret, quod ipsorum carminum origo est Jupiter* (in den griech. Scholien richtiger): *Πάνυ πρεπόντως ὁ Ἄρατος τὴν τῶν ἄστρων διεξιέναι μέλλων θέσιν τὸν πατέρα τούτων* (*τῶν ἄστρων*, nicht wie oben unpassend carminum) *καὶ δημιουργὸν Δία ἐν πρώτοις προςφωνεῖ.* Die Verderbnis der latein. Scholien erklärt sich durch die Lesart des cod.: ‚*quoniam et ipsarum Camoenarum est origo Jup*‘. Indem ich kleinere Abweichungen hier übergehe, setze ich wieder zunächst nach Buhle den folgenden Satz her: *Non solus autem ita coepisse videtur Aratus, sed et Crates Comicus* (?) *a Vesta incipiens* (die Ähnlichkeit ist bei diesem freilich nur eine negative, indem Krates auch nicht mit den Musen anfängt, aber nicht mit Zeus, wie Aratos, sondern mit Hestia) *(et) profari carmina et Sophron in mimo, qui Nuncius inscribitur* (*scribitur* cod.), *a Vesta incipiens. Omnes invocant Jovem omnium principem.* Meineke gibt an, dass die Berliner Handschr. nach incipiens biete: *Omnes invoco deos, Jovem autem maxime* und vermuthet, das zweite *a Vesta incipiens* möge eine irrige Wiederholung des ersten sein. Bursians Abschrift stimmt damit, ausser dass sie *omn. princ.* hat. ‚*A. Vesta*‘ möchte ich hier mit M. streichen; nicht aber ‚*incipiens*‘. Der Sinn seiner Worte ist dann der: Nicht nur Aratus hat statt mit den Musen (diese werden übrigens im griechischen Text v. 16 ff. auch noch angerufen und Germanicus sagt v. 15 ebenfalls: *Haec ego dum Latiis conor praedicere Musis)* mit Jupiter angefangen, sondern wie der Komiker Krates mit Hestia begann, so Sophron in einem Mimos mit den Worten *Omnes etc.*

[1] p. 745 B. l. V, 14. Vgl. p. 848 D. l. VIII. c. 12.

Cultus wissen — so wird doch die Verbreitung dieses Ehrenrechts nach Raum und Zeit hinreichend augenfällig geworden sein.

Eine weitere Bestätigung erhält diess durch den Umstand, dass die Sitte in Hellas und zwar in vielfacher Anwendung sprichwörtlich geworden ist. Da aber auch für die nähere und richtigere Bestimmung des Gebrauchs selbst, sowie seiner Bedeutung daraus sich einiges zu ergeben scheint, so ist eine etwas ausführliche Behandlung des Sprichworts hier nicht zu umgehen [1].

DAS SPRICHWORT *ἈΦ' ἙΣΤΙΑΣ ἈΡΧΕΣΘΑΙ.*

Wir fanden eine Anspielung auf das Sprichwort *ἀφ' Ἑστίας ἄρχεσθαι*[2] schon in den oben (S. 11) angeführten Versen von des Aristophanes Wespen. Dasselbe gilt von der Stelle aus Platons Kratylos (S. S. 10). Rein sprichwörtlich dagegen ist das *ἀφ' Ἑ. ἄρχ.* angewendet von Platon im Euthyphron [3]. Dieser Dialog wird bekanntlich damit eingeleitet, dass Sokrates dem Euthyphron auf die Frage, wie es komme, dass er ihn in der Königshalle treffe, zur Antwort gibt, Meletos habe gegen ihn eine Klage eingereicht und es sei gewiss, dass derselbe allein die Sache richtig angreife. Er glaube erkannt zu haben, dass Sokrates die Jugend verderbe und wie ein Gärtner zuerst für die jungen Pflanzen Sorge trage, so erweise sich Meletos, der zuerst für die Keime der Jugend sorge, als ein Staatsmann, von dem die Stadt noch das Beste zu hoffen habe, da er mit einem solchen Anfang beginne (*ἐκ τοιαύτης ἀρχῆς ἀρξαμένῳ*). Man sieht, in dieser Rede des Sokrates zielt alles darauf hin, Meletos, indem er der Stadt Gutes thun wolle, mache damit den Anfang, womit man den Anfang zu machen habe. Meletos fängt damit an, womit wirklich der Anfang zu machen ist. Er beginnt gleichsam mit der Hestia.

[1] Überdiess möchte auf diese Weise zugleich ein kleiner Beitrag zur Aufklärung des Sprachgebrauchs der betreffenden Schriftsteller und des Verhältnisses besonders von Scholiasten, Lexikographen und Glossographen unter einander geliefert werden können.

[2] Die reichhaltigste Zusammenstellung über Gebrauch und Erklärung desselben hat E. v. Leutsch gegeben in den Paroemiogr. Gr. t. I. p. 14; II. p. 62.

[3] p. 3 A. Die Stelle scheint noch nirgends ganz richtig erklärt.

Und so antwortet denn auch Euthyphron auf jenes ἐκ τοιαύτης ἀρχῆς ἀρξ. Allerdings beginnt er ἀφ' Ἑστίας. Dieses ἀφ'. Ἑ. ist offenbar correlat dem ἐκ τοιαύτ. ἀρχ. Nur sagt Euth. dann nicht, Meletos beginne damit, für des Staates Beste zu sorgen, sondern ihn zu schädigen[1], indem er auf Sokrates einen ungerechten Angriff mache. Doch scheint immerhin die Bedeutung von ἑστία = Herd hier herein zu schimmern[2].

Es fragt sich, ob in der anderweitigen Anwendung des Sprichworts eine Bedeutung sich zeigt, welche auf den nahrunggebenden Herd im Mittelpunkt des Hauses führt, oder vielmehr auf die Bedeutung der Hestia bei Opfern. Von den ältesten enthält also nur eines zugleich ein Hereinschimmern und ein blosses Hereinschimmern der appellativen Bedeutung des Worts als Herd. Es ist aber zuzugeben, dass für die Deutung eines Sprichworts diess nicht allein entscheidend ist. Der allgemeine Sprachgebrauch, nur mit der Einschränkung auf die Zeit und die Schriftsteller, wo die Sprache noch ihr volles organisches Leben hat, kommt mit in Frage. Bei keinem Schriftsteller finden sich zahlreichere Beispiele, als bei Plutarch, dem frommen Vertreter der religiösen Restauration, durchweg, wenn auch in der einen oder andern Stelle etwas gefärbt durch die appellative Bedeutung des Wortes ἑστία oder

*

[1] ἀτεχνῶς γάρ μοι δοκεῖ ἀφ' Ἑστίας ἄρχεσθαι κακουργεῖν τὴν πόλιν ἐπιχειρῶν ἀδικεῖν σέ. Dass wir es hier mit einer sprichwörtlichen Redensart zu thun haben, wird noch ausdrücklich durch das vorangestellte ἀτεχνῶς hervorgehoben (s. Stallbaum zu d. St. u. zu Phaedon p. 90 C, Ion. p. 534 D). Bei Sokrates liegt der Begriff des Anfangs auch darin, dass nach ihm bei Meletos der Anfang seiner Verdienste um den Staat auf den Anfang der Bürger gleichsam auf die Jugend geht.

[2] Wenn Euthyphron sagt, Meletos beginne mit der Hestia den Staat zu schädigen, sofern er seine Ungerechtigkeiten mit einer solchen gegen Sokrates beginne, so liegt es allerdings nahe, hiebei an die Bedeutung des Wortes ἑστία als Herd der Stadt zu denken, wie es die Erklärer und Übersetzer, soviel ich sehe, durchweg gethan haben. Dass diese Bedeutung hier hereinspielt, gebe ich zu. Dass aber das Sprichwort gleichwohl auch hier als solches zunächst eben in dem Sinne gebraucht ist, mit dem den Anfang zu machen, womit der Anfang zu machen ist, weil mit der Göttin Hestia bei heiligen Handlungen begonnen werden sollte, ist aus dem oben entwickelten Gedankengang mir wenigsteus evident.

anch durch etymologisierende Erklärungen desselben, in dem Sinne: ‚mit dem Ei anfangen‘, ‚mit dem wahren Anfang beginnen‘ [1].

Schon vor Plutarch findet es sich bei Strabon [2], bei Dion Chrysostomos [3], bei Porphyrios [4]. Proklos [5] gebraucht *ἑστία* synonym mit *πρωτίστη πηγή*, führt also gleichfalls, wenn auch mittelbar, auf das Sprichwort nnd jenen Brauch zurück. Leutsch citirt endlich noch Hierokles [6] und Theodoros den Hyrtakener (aus Hyrtakus auf Kreta oder vielmehr aus Artake bei Kyzikos), einen Schriftsteller des 14. Jahrhunderts [7].

Dagegen gibt es eine andere Reihe Stellen, wo das Sprich-

[1] Z. B.: de amic. mult. p. 93 D: *πρῶτον μὲν οὖν ὥςπερ ἀφ' Ἑστίας ἀρξάμενοι τῆς τοῦ βίου φήμης, ἣν ὑπὲρ φίλων βεβαίων ἀπολέλοιπεν ἡμῖν* etc. De sera num. vind. p. 549 E: *πρῶτον οὖν ὥσπερ ἀφ' Ἑστίας ἀρχόμενοι πατρῴας τῆς πρὸς τὸ θεῖον εὐλαβείας τῶν ἐν Ἀκαδημίᾳ φιλοσόφων τὸ μὲν ὡς εἰδότες τι λέγειν περὶ τούτων ἀφοσιωσόμεθα.* De facie in orbe lunae p. 920 F: *παντὶ μᾶλλον ἔφην ἀγνοεῖν ἢ σοὶ προσῆκόν ἐστι λόγον ὥσπερ ἀφ' Ἑστίας τῆς γεωμετρίας ὁρμώμενον.* De primo frigido p. 948 B: *δεῖ γὰρ ὥσπερ ἀφ' Ἑστίας τῆς τῶν ὅλων οὐσίας ἄρχεσθαι τὴν ζήτησιν.* Adv. Stoicos de communibus notitiis p. 1074 E: *οἱ δὲ ὥσπερ ἀφ' Ἑστίας ἀρξάμενοι τὰ καθεστῶτα κινεῖν καὶ πάτρια τὰ τῆς περὶ θεῶν δόξης* etc. De Herod. malign. p. 856 C: *πρῶτα δὴ πάντων ὥσπερ ἀφ' Ἑστίας ἀρξάμενος Ἰοῦς τῆς* u. s. w.

[2] I, 16. p. 11, 20 recogn. Meineke.

[3] Orat. XI. p. 166 Morell. p. 329 Reisk. vermuthete Wyttenbach (zu Plutarch de amic. mult. p. 93 D.) mit Recht, dass aus *ἀφικέσθαι ἀφ' Ἑστίας* herzustellen sei, was Emperius (I. S. 192) nicht hätte zurückweisen sollen, L. Dindorf (I. S. 182) mit bewährtem Blick in den Text aufgenommen hat.

[4] De abst. II, 5. p. 106 Rhoer; p. 83, 17 ff. Nauck: *τό γε πάντων λογιώτατον γένος — — ἤρξατο πρῶτον ἀφ' Ἑστίας τοῖς οὐρανίοις θεοῖς θύειν οὐ σμύρνης οὐδὲ κασίας καὶ λιβανωτοῦ κρόκῳ μιχθέντων ἀπαρχάς.*

[5] Zu Platon's Alkibiades Th. 1. am Anf.

[6] S. Veterin. Med. l. II. ed. Grynaeus Bas. 1537 p. 3. Er gebraucht das Sprichwort in dem Sinn, dass mit der Göttin zu beginnen sei, doch so, dass er Hestia erst nennt, nachdem er andere Götter vorher angerufen hat. Die Stelle, in der das Sprichwort vorkommt, ist übrigens corrupt und nicht ganz verständlich. Ganz klar ist der Sinn auch bei Julian (ep. 63. p. 453 C.) nicht. Doch wird die Stelle am besten in dieser Reihe aufgezählt.

[7] Bei Boissonade, anecd. II. p. 447: *Ἔχεις εἰ* (ὅ? ἦ? Boiss.) *βούλει, ἀφ' ἑστίας εἰδὼς τὸ παράδειγμα.* Übrigens ist hier eine verwirrende Fülle von Sprichwörtern gehäuft.

wort mit bestimmtem Bezug auf die gewöhnliche appellative Bedeutung des Worts sich findet.

Der erste Gewährsmann ist bezeichnend genug kein nationalhellenischer Scribent, sondern der Jude Philon [1].

Der Jude hat das Sprichwort gehört oder gelesen in einem Znsammenhang vielleicht, wo anch seine Auffassung möglich war, wie z. B. die oben behandelte Stelle des Euthyphron irre führen konnte, kennt aber den rituellen Gebranch nicht, schreibt überhanpt nicht nnmittelbar aus dem instinctiven Verständnis der Sprache herans nnd wendet es so falsch an, indem er buchstäblich übersetzt [2].

Der Rhetor Aristides ans Mysien kommt einmal [3] mit der Anwendnng des Sprichworts dem nrsprünglichen Sinn ziemlich nahe. Anderwärts ist der Bezug anf die Bedentnng von *ἑστία* = Herd offenbarer [4].

*

[1] Dieser erzählt nns z. B. adv. Flaccum opp. II. p. 534. ed. Mangey: Flaccus wurde durch die Soldaten des Bassus vom Symposion weg abgeführt. *Ἔδει γὰρ ἀφ' ἑστίας ἄρξασθαι τὴν δίκην κατὰ τοῦ μυρίους ἀνεστίους οἴκους οὐδὲν ἠδικηκότων ἀνθρώπων ἐργασαμένου.*

[2] Wäre die Lesart an einer andern Stelle (de virtutibus II, p. 549 Mangey; p. 995 ed. Paris. 1640) sicher, so würde schon bei diesem eine Stelle zu finden sein, wie sie zu der späteren Glosse in den Scholien zu Platon und bei den Paroimiographen (vgl. S. 21 f.) Anlass gegeben hat. Er sagt: *Εὐθὺς γοῦν οὐκ εἰς μακρὰν σωτὴρ καὶ εὐεργέτης εἶναι νομισθεὶς* (Gaius Caligula) — *τὸ λεγόμενον δὴ τοῦτο ἀφ' ἱερᾶς* (*ἑστίας* editt.) *ἤρξατο μεταβαλὼν πρὸς τὸ ἀτίθασσον* — —. *Τὸν γὰρ ἀνεψιὸν καὶ κοινωνὸν ἀπολειφθέντα τῆς ἀρχῆς* — *κτείνει.* Die Lesart der codd. a. a. O. bei Mangey scheint freilich bestätigt zu werden durch (quod a deo mittantur somnia I, p. 674 Mang.; p. 1124 ed. Par. und de virtntibus II, p. 561 Mang. n. 1007 ed. Par.) Philo muss das Sprüchwort *ἀφ' ἑστίας ἀρχ.* mit dem (*τὸν*) *ἀφ' ἱερᾶς* (*κινεῖν*) confundiert haben, während letzteres doch so ziemlich den entgegengesetzten Sinn hat (s. paroemiogr. Gr. I, 221; II, 320), als die ursprüngliche Bedeutung von jenem gewesen sein wird; denn dass diess aus der bisherigen Erörterung jetzt von selbst hervorgehe, glaube ich annehmen zu dürfen und es wird sich noch mehr heransstellen.

[3] *Περὶ ὁμον. ταῖς πόλεσιν* I. p. 518 Jebb. I. p. 770 Dind.

[4] So Hy. in Herc. I. p. 54 ed. Dind.: *ἀρξάμενος δὲ ἀφ' ἑστίας ἐκάθηρε τὴν Ἑλλάδα, ἔπειτα δὲ καὶ τὸ κοινὸν γένος τῶν ἀνθρώπων κτλ.* De Pericle, II. p. 199. ed. Dind.: *ὁ δ' ἀφ' ἑστίας ἀρξάμενος τῆς αὐτὸς αὑτοῦ τὸ σύμμετρον ᾔρετο πρὸ τοῦ πλέονος.* Ganz ähnlich wie es hier von Aristides geschieht hat Gregor von Nazianz das *ἀφ' ἑστίας* — mit Weglassung von *ἀρχ.* — verwendet (ep. ad Caesar. jun. fratrem. opp. ed. Par. 1630. p. 780, a:

Wenn Herodian (III, 15, 4) sagt: *ὁ δὲ Ἀντωνῖνος τοῦ πατρὸς ἀποθανόντος λαβόμενος ἐξουσίας εὐθὺς ἀφ' ἑστίας πάντας φονεύειν ἤρξατο τούς τε ἰατροὺς ἀνελὼν* u. s. w., so könnte man darin fast eine Anwendung des Sprichworts in der anfänglichen Bedeutung finden, wie sie Anstoss gegeben haben mag zu solchen bestimmten Umdeutungen, von der Beispiele aus Zosimos beigebracht werden mögen. Dieser sagt so: (Konstantin) *ἀφ' ἑστίας ᾠήθη δεῖν ἄρξασθαι τῆς ἀσεβείας. Κρίσπον γὰρ παῖδα — ἀνεῖλε* (II, 29. p. 94 und ähnlich II, 40. p. 106. ed. Bekker).

Ausserdem mag in dieser Reihe im Allgemeinen aus Zosimos noch anzuführen sein IV, 3. p. 176. ed. Bekker, wo man jedoch fast mit der ursprünglichen Erklärung auskommen würde oder vielmehr *ἑστία* mit Anspielung auf die appellative Bedeutung Altar gebraucht ist. Bestimmt dagegen in der von uns als die spätere aufgefassten Anwendung hatte dasselbe wiederholt Themistios gebraucht [1], stets ohne *ἄρχεσθαι*.

Erklärungen des Sprichworts.

Bei dieser Umwandlung der Bedeutung des Sprichworts kommt nun aber noch ein anderes Moment in Betracht. Es ist diess die Erklärung desselben durch die Grammatiker. Wenn nämlich diese einerseits abhängig ist von dem Gebrauch der Schriftsteller, so hat sie selbst hinwiederum in der späteren Zeit des gelehrten Gebrauchs der Sprache gewiss auch auf diese eingewirkt.

Das Beste geben die unschätzbaren Scholien zu Aristophanes [2]. Das Sprichwort hat nach ihnen seinen Ursprung von dem sacralen Brauch, der Hestia die Erstlinge der Opfer darzubringen. Und dann heisst es auffallender Weise, ein Aristokritos habe einen Mythos verfasst des Inhalts, nach dem Sturz der Herrschaft der Titanen habe, auf das Anerbieten des nunmehrigen Königs Zeus, sie möge sich wählen, was sie wünsche, Hestia um

πῶς δ' ἂν τοῖς ἄλλο τι (wohl *ἄλλοις*) *πλημμελοῦσιν ἐπιτιμήσειεν αὐτὸς ἀφ' ἑστίας τὴν παῤῥησίαν οὐκ ἔχων;*

[1] Ed. Dindorf p. 91, 21. 151, 19. 203, 5. 205, 18. 402, 8. Angeführt werden soll hier nur die erste Stelle (p. 91), weil sie, obwohl gleichfalls in diese Reihe gehörend, auf die Anrufung der Hestia an erster Stelle bei Gebeten und Hymnen zurückweist: *ἡ γὰρ φύσις ἡ πλείστου ἀξιώσασα ἄνθρωπον τῶν λοιπῶν ζῴων πόῤῥωθεν ἡμᾶς πρὸς ἅπαν συνδέουσα τὸ ὁμόφυλον ἐκ τῶν ἐγγύθεν καὶ ἀφ' ἑστίας καταβέβληται τὰ προοίμια κ. τ. ἄ.*

[2] Vesp. 846. ed. Dübner. Paris 1842.

(ewige) Jungfräulichkeit und für's zweite um die Erstlinge aller Opfer gebeten. Die Scholien lauten [1]:

(ἀφ' ἑστίας ἀρχόμενος: Ἐν γὰρ ταῖς σπονδαῖς ἀφ' Ἑ. ἄρχονται, καὶ οὕτως ἐκ τῶν ἄλλων θεῶν. ὡς ἐν κωμῳδίᾳ δὲ ὁ θεράπων παίζει φήσας, ἐπιτρίψω τινά. ἐπὶ γὰρ τοῦ χοιροκομείου μέλλει δικάζειν ὁ Φιλοκλέων καὶ καταδικάζειν ὡς φιλόδικος. ἔστι δὲ παροιμία, ἀφ' Ἑστίας ἄρχου. μετενήνεκται δὲ ἀπὸ τῶν περὶ τὰ ἱερὰ καθημένων. τῇ γὰρ Ἑστίᾳ τὰς ἀπαρχὰς ἔθος ἦν ποιεῖσθαι. — καὶ Σοφοκλῆς ἐν Χρύσῃ« ὦ πρῷρα λοιβῆς Ἑστία κλύεις τάδε; »V. — μῦθον δὲ συνέθηκεν Ἀριστόκριτος οὕτως ἔχοντα. μετὰ γὰρ τὸ καταλυθῆναι τὴν τῶν Τιτάνων ἀρχὴν, τὸν Δία δεξάμενον τὴν βασιλείαν, ἐπιτρέπειν Ἑστίᾳ λαβεῖν ὅτι βούλοιτο. τὴν δὲ πρῶτον μὲν παρθενίαν αἰτῆσαι, μετὰ δὲ τὴν παρθενίαν ἀπαρχὰς θυομένων αὐτῇ νέμεσθαι πρώτῃ παρὰ τῶν ἀνθρώπων. κέχρηται δὲ τῇ παροιμίᾳ καὶ Πλάτων ἐν Εὐθύφρονι [p. 3 A.].« βουλοίμην ἄν, ὦ Σώκρατες, ἀλλ' ὀρρωδῶ μὴ τοὐναντίον γένηται. ἀτεχνῶς γὰρ ἀφ' Ἑστίας δοκεῖ μοι ἄρχεσθαι κακουργεῖν τὴν πόλιν σὲ ἐπιχειρῶν ἀδικεῖν.«) — τινα: τὸν καταδικασθέντα δηλονότι. R.

Man sieht leicht, wie völlig das zu unsern bisherigen Annahmen stimmt. Vom Herd inmitten des Hauses ist keine Rede, nur von der Göttin und ihrem Vorrang bei Opfern. Leider sehe ich mich aber ausser Stande, bestimmteres über diesen Aristokritos anzugeben. Immerhin zu beachten ist es daher, dass in den Scholien zu Platon derselbe nicht genannt, sondern nur von einem Mythos gesprochen wird, der im Umlauf sei.

Sonst aber haben diese Scholien [2] am Anfang und Schluss einen

*

[1] Was in Klammern steht, fehlt im Ravennas. R. bedeutet Ravennas, V. Venetus.

[2] Zu Euth. a. a. O.: Ἀφ' ἑστίας] ἐπὶ τῶν ἐν δυνάμει γινομένων καὶ πρώτους ἀδικούντων τοὺς οἰκείους. ἐπεὶ ἔθος ἦν τῇ Ἑστίᾳ πρώτῃ τῶν ἄλλων θεῶν θύειν. φέρεται δέ τις καὶ περὶ αὐτῆς μῦθος τοιοῦτος. μετὰ γὰρ τὸ καταλυθῆναι τὴν τῶν Τιτάνων ἀρχήν φασι τὸν Δία τὴν βασιλείαν παραλαβόντα ἐπιτρέψαι τῇ Ἑστίᾳ λαβεῖν, ὅτι ἂν βούλοιτο. τὴν δὲ τὴν παρθενίαν αἰτήσασθαι καὶ τὰς ἀπαρχὰς παρὰ τῶν ἀνθρώπων.

Ἄλλως. Ἀφ' ἑστίας. παροιμία δέ ἐστιν. μετενήνεκται δὲ ἀπὸ τῶν περὶ τὰ ἱερὰ δρωμένων. ἔθος γὰρ ἦν τῇ Ἑστίᾳ τὰς ἀπαρχὰς ποιεῖσθαι.

ἢ ἀφ' ἑστίας. ἤτοι ἀπὸ τῶν οἰκειοτάτων. ἑστία γὰρ ἡ οἰκία.

Auf den ersten Blick könnte man meinen, die Scholien stimmten zu der Stelle wie zu der Auffassung der Hestia als des nahrunggebenden Feuerherds. Ihr werden die Erstlinge gebracht, sofern sie Nahrunggeberin ist; jungfräulich ist sie wegen des Feuers auf ihr. Meletos beginnt seine unheilvolle Wirksamkeit gegen den Staat, indem er ihn gleich in seinem Innersten verwundet, in einem Manne wie Sokrates. Wie die Opfer mit der Göttin des Herds, dem heiligen Mittelpunkt des

unorganischen Zusatz erhalten, wo ἑστία als der appellative Herd ja das Haus gefasst und das Sprichwort als ein Beginnen mit den nahen Angehörigen — den οἰκεῖοι — erklärt wird. Nicht genug. Das ἄρχεσθαι wird sofort näher bestimmt als ein ἀδικεῖν, und die welche beginnen, als ἐν δυνάμει γενόμενοι mächtig gewordene.

Man sieht deutlich genug, dass dieses Scholion vielmehr zu Stellen passt, wie die eben aus Zosimos angeführten.

Entsprechende Wahrnehmungen wie in Betreff der Erklärung des Paroimions durch die Scholiasten machen wir der Natur der Sache nach bei den Paroimiographen. Sie geben zunächst [1] den Inhalt der aristophanischen und der hergestellten älteren platonischen Scholien in abgekürzter Weise. Dann fällt zuerst der Wegfall des ἀρχ. auf [2]. Dasselbe bleibt auch in der Anwendung bei den Schriftstellern — schon bei Aristophanes — hie und da weg, und es hat diess ohne Zweifel die Umbildung der Bedeutung sehr befördert. Es erleichterte diess die Verquickung des ἀφ' Ἑστίας ἄρχεσθαι mit dem ἀφ' ἑστίας μυεῖσθαι [3] durch Apostolios und Arsenios [4].

*

Hauses beginnen, so Meletos mit dem heiligen Mittelpunkt Athens, mit Sokrates. Allein das sagt der Eingang der Scholien eben nicht. Das erste Sätzchen spricht ja von zu Macht gekommen seienden und zuerst die οἰκεῖοι (offenbar Verwandte und Freunde) verletzenden. Beides passt hieher nicht. Es ist also dieses Sätzchen eben so gut späterer Zusatz, wie das dazu Stimmende, was wir nun am Schlnsse lesen: ἢ ἀφ' ἑ. ἤτοι ἀπὸ τῶν οἰκ. u. s. w. Dann bleibt dasselbe übrig, was die Scholien zu Aristophanes, nur etwas vollständiger, bieten — ich meine besonders den Namen des Aristokritos, den Beisatz θυομένων zu ἀπαρχάς. — Es sind nicht Erstlinge der Früchte gemeint, die der Opfer gehören der Göttin. Damit fällt dann jede mögliche unmittelbare Beziehung auf den Herd.

[1] Zenobios I, 40. par. Gr. ed. Leutsch u. Schneidewin I. p. 14: ἀφ' Ἑ. ἀρχόμενοι. μετενήνεκται δὲ ἀπὸ τῶν περὶ τὰ ἱερὰ δρωμένων. Ἔθος γὰρ ἦν τῇ Ἑ. τὰς ἀπαρχὰς ποιεῖσθαι. Ganz ähnlich bei Hesych. s. v. ἀφ' Ε. ἀρχόμενος (rec. M. Schmidt I. p. 330).

[2] Im cod. Krameri par. Gr. I. p. 385 im append. I, 43: ἀφ' Ἑ. ἐπὶ τῶν ἐξ ἀρχῆς τι πραττόντων.

[3] Harpokration hat die Glosse ἀφ' Ἑστίας μυεῖσθαι. Ἰσαῖος ἐν τῷ πρὸς Καλυδῶνα. Ὁ ἀφ' Ἑστίας μυούμενος Ἀθηναῖος ἦν πάντως. κλήρῳ δὲ λαχὼν ἐμυεῖτο. T. I. p. 69. Dind. Vgl. lex. Seguier. in Bekkers anecd. I. p. 204, 19.

[4] Apostol. IV, 61 (par. Gr. t. II. p. 321 und wörtlich gleichlautend Arsenios (viol. ed. Walz. p. 86) fügen nun zu: ἀφ' Ἑ. ἐπὶ τῶν ἐξ ἀρχῆς

Denn wer sieht nicht, dass wir es hier mit einer grundverschiedenen Redensart zu thun haben [1]? Wohl aber mag diese auch auf die Anwendung des ἀφ᾽ Ἑστίας (ἄρχ.), d. h. auf die Umdeutung eingewirkt haben.

Diese andere Erklärung des Sprüchworts ἀφ᾽ Ἑστίας (ἄρχεσθαι) die schon oben in den Scholien zu Platon, wo sie unvermittelt genug sich mit der ursprünglichen zusammengeflickt findet, uns begegnete [2] und auch bei einzelnen Paroimiographen auftaucht, ist jetzt zu verfolgen. Bei Makarios II, 67 (par. Gr. II. p. 149) heisst es einfach: ἀφ᾽ ἑ. ἄρχεσθαι. ἐπὶ τῶν ἐν δυνάμει γενομένων καὶ πρώτους ἀδικούντων τοὺς οἰκείους. Gregorios Kyprios (cod. Leid. I, 63) gibt fast durchaus wörtlich gleichlautendes mit den Scholien zu Platons Euthyphron, nur dass was diese von Ἄλλως an haben fehlt. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass diese Erklärung von der Bedeutung des Worts Herd ausgeht und dabei eine Erinnerung an jenen Brauch im Geiste des Schreibenden nicht angenommen werden kann. Genau entsprechen jener Erklärung die zwei Stellen bei Zosimos [3]. Hatten sich einmal solche Glossen gebildet, so wirkten die Erklärungen dann wie natürlich auch auf die Anwendung [4].

*

τι πραττόντων das bei Harpokration am rechten Platz stehende: Ἰσαῖος ἐν τῷ πρὸς Καλυδ. Ὁ ἀφ᾽ ἑστίας μυούμενος Ἀθηναῖος ἦν πάντως.

[1] Vgl. über dieselbe, über den παῖς ἀφ᾽ ἑστίας μυούμενος, der öfter auch schlechtweg ἀφ᾽ ἑστίας hiess, einstweilen immer noch besonders Böckh (C. I. G. I. p. 445 f.). Bei Suidas (I. p. 894. ed. Bernh. vgl. z. B. bei Bekk. anecd. I. p. 469, wo diese Glosse dann ganz isolirt vorkommt), ist vor das ἀφ᾽ Ἑστίας μυεῖσθαι noch die Glosse getreten: ἀφ᾽ ἑστίας, ἀπὸ τῆς οἰκίας. Es bedarf hier noch keiner weiteren Erörterung darüber, wie ἑστία auch zu dieser Bedeutung schliesslich durch Metonymie gelangte. Das Sprichwort ἀφ᾽ Ἑστίας ἄρχ. löst sich davon von selbst ab.

[2] Auch Eustath. zur Od. p. 1579, 43 gibt eine Glosse, die aus Scholien ähnlich den platonischen excerpiert scheint: ἤγουν ἐκ τῶν κρειττόνων ἢ καὶ ἐκ τῶν οἰκείων. μετῆκται δὲ κτλ.

[3] II, 29. p. 94. ed. Bekker und ähnlich II, 40. p. 106. ed. Bekker. S. oben S. 20.

[4] Schliesslich mag auch noch das Scholion zu der oben S. 19. Anm. 4 angeführten Stelle aus Aristides hier stehen: ὁ δ᾽ ἀφ᾽ ἑστίας ἀρξάμενος τῆς αὐτὸς αὑτοῦ τὸ σύμμετρον ᾔρετο πρὸ τοῦ πλέονος, weil es zur weiteren Beleuchtung dieser Erörterung beitragen kann ed. Dind. III. p. 510: τοῦτο παροιμιόν ἐστιν ἐπὶ τῶν ἐξ ἀρχῆς ἀγαθῶν ἢ πονηρῶν. ὥσπερ καὶ ἀπὸ γραμμῆς. ὅτι μύησις ἦν ἣν ἐμυοῦντο οἱ καθαροὶ Ἀθηναῖοι. So B. D; ähnlich die Oxo-

Ergebnisse.

Somit fänden wir allerdings Anwendungen des Sprichworts, in welchen Hestia als Herd inmitten des Hauses, im Innersten der Wohnung, als Symbol der Familie gefasst wird. Es sind diese aber offenbar nur Auswüchse. Der wirkliche Sinn des Sprichworts führt uns gleichfalls nur auf eine Göttin, der die erste Stelle bei heiligen Handlungen einzuräumen rituell war. Als diese heiligen Handlungen haben sich uns die Opfer, die Feuer-Opfer [1] vorzugsweise, öffentliche so gut wie private, herausgestellt. Auch die Libationen fanden ja gewöhnlich ins Feuer statt. Das Zeugnis des homerischen Hymnos für Libationen gerade bei Festmahlen erschien von sehr zweifelhaftem Werthe, und auch diese würden sich der Regel nach an ein Opfer anschliessen oder ein Weinopfer an andere Götter einleiten [2]. Ebenso die *θυηλαὶ* ins Feuer vor dem Mahle gelten nicht dem nahrungbereitenden Herde, sondern sind Opfer an die Götter, durch das Feuer des Herdes vermittelt.

An diesen Brauch knüpfen sich nun in der mythischen

*

nienses bis *γραμμῆς*. Dann: *καλῶς δὲ προσέθηκε τῆς αὐτὸς αὐτοῦ, ἵνα δείξῃ, ὅτι ἐκ φύσεως τοιοῦτος ἦν.* Die erste Erklärung ist ein für uns interessanter Versuch mit der dem Scholiasten bekannten ursprünglichen Bedeutung des Paroimions auch hier durchzukommen; die zweite ein kaum glücklicherer, die Formel *ἀφ' ἑστίας μυούμενος*, die der Scholiast also in der oben erörterten Weise mit dem *ὀφ' ἑστίας ἀρχ.* confundiert gefunden haben muss, zur Erklärung anzuwenden.

[1] Vgl. noch Schol. zu Aristophan. av. 865: *τῇ Ἑστίᾳ τῇ ὀρνιθείῳ. ἐμιμήσατο τὰ τῶν ἀνθρώπων ἤθη. καὶ γὰρ ἔθος ἀπὸ τῆς Ἑστίας ἀπάρχεσθαι ἐν ταῖς θυσίαις*). Thesmoph. 299: *εἴτε τῇ γῇ εἴτε τῇ ἑστίᾳ, ὁμοίως πρὸ τοῦ Διὸς θύουσιν αὐτῇ.*

[2] Wäre die Vermuthung (S. 6) gegründet, welche aber bloss als solche gegeben werden konnte, dass in Kreta die erste Spende der Hestia galt, so würde sie sich ja eben wesentlich darauf gründen, dass wenn sie bei Eidschwüren die erste Stelle erhielt, diess daher kommen wird, dass sie dieselbe bei Opfern hatte und folglich auch bei jenen Libationen gehabt haben mag.

Erzählung zweierlei Umstände [1]. Der homerische Hymnos wie der Mythos des Aristokritos — beide ersichtlich ätiologischer Art — verbinden damit die Jungfräulichkeit. Der Unterschied ist nur der, dass Aristokritos die Jungfräulichkeit mit dem Vorrang bei Opfern als Belohnung von Zeus bezeichnet, der Hymnos an Aphrodite dem Wesen dieser Göttin entsprechender das Ehrenamt in allen Tempeln der Götter und die Würde der *πρέσβειρα θεῶν* in den Augen aller Sterblichen ihr vielmehr als Ersatz für die verschmähte Ehe zutheilt.

Dass die Jungfräulichkeit der Göttin zu der Auffassung, als ob sie ursprünglich der heilige Herd inmitten des Hauses wäre, wenig stimmt, braucht nur angedeutet zu werden. Wenn irgend eine Göttin, müsste sie dann vielmehr ursprünglich mütterlich sein. Ohne weiteren Nachweis dagegen springt die Analogie zwischen dem jungfräulichen Wesen der Gottheit und der unfruchtbaren Natur des Feuers sofort ins Auge [2].

Für's zweite ist die Göttin dem homerischen Hymnos die erstgeborene Tochter des Kronos [3]. Ohne Zweifel ist auch diese Bezeichnung der Göttin aus ihrem Ehren-Recht der *ἀπαρχαὶ θυομένων* abgeleitet. Es ist daher von Belang, dass dieselbe auch anderweitig bezeugt ist von Hesiod wie von Apollodor [4], indem so auch von dieser Seite her einleuch-

[1] Wenn in dem Hymnos an Aphrodite der *'Εστία* zugleich das *ἕζεσθαι* inmitten des Hauses angewiesen wird, so verräth sich diese Angabe, von welcher der Mythos des Aristokritos nichts weiss, leicht aus der falschen Etymologie des Namens. S. übrigens u.

[2] Weiteres darüber s. u.

[3] Hom. Hymn. IV, 23 f.: *'Ιστίῃ ἣν πρώτην τέκετο Κρόνος ἀγκυλομήτης, [αὖτις δ' ὁπλοτάτην, βουλῇ Διὸς αἰγιόχοιο]*; vgl. v. 32: *καὶ παρὰ πᾶσι βροτοῖσι θεῶν πρέσβειρα τέτυκται).* V. 24 mit Recht von Heyne zu Apollod. I, 1, 5 ausgeworfen. Vgl. Baumeister z. d. St. Er ist beigefügt mit Bezug auf die bekannte Erzählung, Kronos habe seine Kinder verschluckt und nachher den letztverschlungenen Stein zuerst wieder von sich gespeit Hes. Theog. 497 ff. Apoll. I, 1, 5; 2, 1.

[4] Hes. theog. 454. Apoll. I, 1, 5. Vgl. Cornutus § 208. *Μυθεύεται*

tend wird, von wie durchgreifender Bedeutung für das Wesen der Hestia dieser Brauch gewesen ist.

DER BRAUCH BEI DEN RÖMERN.

Servius (zu Verg. Aen. I, 730) sagt: *Apud Romanos etiam coena edita sublatisque mensis primis silentium fieri solebat, quoad ea quae de coena libata fuerant, ad focum ferrentur et igni darentur ac puer Deos propitios nuntiasset et Diis honor haberetur.* Zur Vergleichung mit dieser Notiz drängen sich ausser jenen Homerischen *θυηλαί*, welche Achilleus den Patroklos ins Feuer werfen heisst [1], die Verse des Silius Italicus (Pun. VII, 174 ff.) auf [2].

cepere volentem (Bacchum)
Fumosi postes et ritu pauperis aevi
Ante focos mensae. — —
— — tum lacte favisque
Distinxit (hospes Falernus) dulces epulas, nulloque cruore
Polluta castus mensa cerealia dona
Adtulit ac primum Vestae decerpsit honorem
Undique et in mediam iecit libamina flammam.

Es könnte scheinen, man habe hier unmittelbar zu combinieren. Der Vesta galten die Libationen vor dem Mahl bei Silius, also wohl auch die *sublatis mensis primis* ins Feuer gegossenen Libationen des Servius. Wenn es nur bei Servius nicht statt *Vestae diis* hiesse und, um von den Spenden, zu welchen die Notiz des Servius gehört, weil hier Dido libiert, nicht zu reden, wenn nur nicht z. B. in [3]

*

δὲ πρώτη καὶ ἐσχάτη γενέσθαι u. s. w. S. oben S. 8. Auch Hygin. p. 10. Staveren, Diod. V, 68 nennen Vesta wenigstens an erster Stelle unter den Kindern von Saturnus und Ops. Vgl. Serv. zu Virg. Aen. IX, 259.

[1] S. oben S. 7. 24.

[2] Ueber die Sage von der Ocrisia, welche jedesmal *ἀπάργματα καὶ λοιβὴν* vom königlichen Tisch zur Hestia brachte und ins Feuer warf (Plut. de fort. Rom. c. 10. p. 323 B), wird später die Rede werden.

[3] Virg. Georg. 4, 378 ff.: Dem Aristäus ist von den Nymphen ein Mahl bereitet.

einer ähnlichen Stelle des Vergil wirklich auch wohl andern Göttern, nicht aber Vesta gespendet würde! Es liegt allzunahe, unter diesen Umständen dem Dichter es zuzuschreiben, dass er es ist, der die Libation ins Feuer als eine der Vesta erwiesene Ehre bezeichnet. Keineswegs zwar soll damit in Abrede gezogen werden, dass das im Sinn und Geist römischer Religion gedacht war, worauf ich weiter unten werde zu sprechen kommen. Nur das soll hier abgewiesen werden, dass es eine durchgängige Sitte war, der Vesta gerade und in anderer Weise als sonst (s. S. 28 f.) beim Beginn des Mahls zu opfern [1]. Das ist nirgends überliefert.

Die erste Stelle soll der Vesta ferner zugetheilt worden sein bei Precationen. Wie gut diess zum griechischen Brauch stimmen würde, wo ja auch ähnliches vorkam, daran darf bloss erinnert werden. Allein die Lesart ist allzu unsicher, als dass die Verse des Ovid (Fast. VI, 301 ff.) als sicheres Zeugnis benützt werden könnten [2]. Und auch wenn die

*

Pars epulis onerant mensas et plena reponunt
Pocula; Panchaeis adolescunt ignibus arae.
Et mater, Cape Paeonii carchesia Bacchi:
Oceano libemus, ait. Simul ipsa precatur
Oceanumque patrem rerum Nymphasque sorores,

— — — —

Ter liquido ardentem perfudit nectare Vestam,
Ter flamma ad summum tecti subiecta reluxit.

Man sieht, wie hier die Libation dem Oceanns und den Nymphen dargebracht wird, dann aber Vesta für ignis steht (worüber s. unten), wie häufig Ceres für ihre Gaben.

Ganz ebenso ist auch das Feuer, in welches Patroklos die θυηλὰι wirft, nicht das, welchem die Opfer gelten, sondern Achilleus θεοῖσι (δὲ) θῦσαι ἀνώγει (Il. IX, 219).

[1] In Rom galten die in Trank und Speise bestehenden Libationen vorzugsweise den Laren. Vgl. einstweilen Preller, röm. Mythol. S. 491.

[2] Sie lauten in der Recognition Merkels (Lips. 1851):

At focus a flammis et quod fovet omnia dictus,
Qui tamen in primis aedibus ante fuit.
Hinc quoque vestibulum dici reor, inde precando
Praefamur Vestam, quae loca prima tenet.

Lesart feststünde, erhöben sich Zweifel, die auch bei den Fasten nicht unterschätzt werden dürfen, ob Ovid wirklich römische Sitte berichte.

Dagegen gibt es nun hier auf italischem d. h. römischem Boden ein sehr bestimmtes Zeugnis für die Stelle der Vesta am Schluss. Es ist die bekannte Aussage von Cicero (de nat. deor. II, 27, 67): *Itaque in ea dea, quae est rerum custos intimarum, omnis et precatio et sacrificatio extrema est.* Damit ist zu vergleichen Servius (zu Verg. Aen. I, 292): *Vesta significat religionem, quia nullum sacrificium sine igne est, unde et ipsa et Janus in omnibus sacrificiis invocantur.*

Reichliche Beispiele liefern die Tafeln der Arvalbrüder [1].

*

Praef. ist Conjectur. Als überlieferte Lesart muss gelten: *quae famur.* Fast alle besseren codd. bieten es bei Merkel; auch der Treviranus, dessen Lesarten Lörs (de tribus P. Ov. N. fastorum codd. mscr. Treviri 1857) bekannt gemacht hat. Die andern irren zwar mannigfach ab. Alle aber weisen auf *quae famur* zurück.

Merkel las noch in seiner grösseren Ausgabe (von 1841) *unde precamur Et famur Vesta est, quae etc.*

Nun ist zwar das *praefamur*, was Heinsius zuerst vorschlug, keineswegs so passend, als jetzt auch der um Ovid so verdiente Merkel anzunehmen scheint. Allein die wahrscheinlichste Vermuthung ist diese Lesart immerhin. Die patrona virgo bei Catull 1, 9 ist natürlich Minerva.

[1] Auf den ersten Blick scheint diess freilich keineswegs der Fall. Allein was Marini gli atti e frammenti de' fratelli arvali Roma 1795. 4. II. p. 365 oss. XXIII. mit Recht geltend macht, die vorausgehenden und auf Vesta folgenden Götternamen sprechen desshalb nicht dagegen, weil aus der Combination zunächst von tav. XLIII mit XXXII sich ergibt, dass verschiedene Opfer, an verschiedenen Orten dargebracht, zu unterscheiden sind. Ich setze aus tav. 43 den betreffenden Absatz her: *Item ante aed(em) D(eae) D(iae) B(oves) f(eminas) a(uro) iunct(as) n(umero) II.; item ad ar(as) tempor(ales) Dis inf(ra) s(ub)s(criptis) Jan(o) Patr(i) ariet(es) II, Iovi ver | bec(es) II Marti Patri Ult(ori) Ar(ietes) n(umero) II sive Deo siv(e) Deae verb(eces) II Jun(oni) D(eae) D(iae) ov(es) n(umero) II | Virginib(us) Div(is) ov(es) n(umero) II Fam(ulis) Div(is) verb(eces) n(umero) II Larib(us) verb(eces) n(umero) II Matr(i) Lar(um) ov. n. II | Font(i) verb. n. II Flor(ae) ov. n. II Summan(o) Pat(ri) verb. atros II. Vestae Matri ov(es) II | Vestae* (Die tav.: *VESEOR) Deor(um) Dear(um)q(ue) ov. II; item Adolend(ae) Coinq(uen-*

Literarische Beispiele bieten Cicero [1], Vergil [2] und Vellejus Paterculus [3]; vgl. Juvenal [4].

Varro, was noch nicht beachtet scheint, schloss mit Vesta seine Aufzählung der dii selecti im letzten (XLI.) Buch der Antiquitates (s. Aug. civ. Dei VII, 2). S. auch noch Ov. Fa. VI, 286).

Dass so wenig wie Hestia bei den hellenischen Opfern allemal den ersten, eben so wenig bei den römischen Vesta allemal den letzten Platz bekam, braucht kaum gesagt zu werden. Dass aber der Ausdruck des Servius, wenn er im allgemeinen sagt, bei allen Opfern sei Vesta angerufen worden, dem Gedanken nach das Richtige trifft, indem er das dem hellenischen und italischen Brauche gemeinsame damit angibt, ist gleichfalls selbstverständlich. Noch weiter. Wenn Servius am angeführten Ort zugleich den Janus nennt, bedarf es nur eines Worts, um darauf hinzuweisen, wie eben Janus, der aus einem Gott des lichten Himmels in Italien zu einem Gott der Anfänge geworden war, als solcher auch bei rituellen Handlungen den Beginn beschützen zu müssen schien (Ov. fa. I, 171 ff.; Cic. de nat. deor. II, 27; vgl. Varro bei Augustin de civ. Dei VII, 9). War so die erste Stelle nicht mehr möglich, konnte Vesta zum Beginn nicht angerufen

*

*dae) ov(es) II et ante Caesar(eum) Genio | D(omini) n(ostri) Severi Alexandri Aug(usti) t(aurum) a(uratum); **item** Divis n(umero) XX. verbec(es) XX.* Man sieht, dass das *item* ein neues verschiedenes, wohl stets auch an einem andern Altar dargebrachtes Opfer einleitet. Ähnliches bieten Tafel XXXII. zweimal Marini p. CXLV u. CXLVII, s. Orelli 1798 u. 2270. Beide Male ist auch eine doppelte Vesta unterschieden, aber anders wie tav. XLIII, nämlich Vestae oves *II* Vestae matri oves *II.* Ebenso tav. XLI (Orelli n. 2270). Ohne Zweifel richtig ergänzt ist in derselben Weise von Marini Tav. XLI, a.

Auch liesse sich die Inschrift vom Mons Albanus Orelli n. 1393 anführen, wo freilich die Stellung an sich kaum eine andere sein konnte: *Iovi optimo maximo Minervae Junoni Vestae Alban[ae] sacr[um].*

[1] Pro domo 57, 144.

[2] Ge. I, 498.

[3] II, 31.

[4] Sat. VI, 385 f. Wegen Ovid Fa. IV, 828 s. u.

werden, so war nichts übrig, als sie — und zwar auch sie also ebensogut bei öffentlichen wie bei privaten Opfern und durchaus nicht vorzugsweise bei Mahlspenden — in ähnlichem Sinn am Schluss zu rufen. Anfang und Schluss zugleich ist ja aus Hellas für sie ebenfalls bezeugt.

Während nun aber oben für Hellas wenigstens soviel mit Bestimmtheit sich herausgestellt hat, dass der Begriff des Herds inmitten des Hauses nicht der primitiv dem Sprichwort zu Grunde liegende ist, dass dasselbe dem Cultus der Göttin Hestia seinen Ursprung verdankt, während die Angaben, die auf den zur Speisebereitung dienenden Herd oder dessen Feuer zu führen schienen, durch andere Zeugnisse theils überwogen, theils widersprochen wurden, führt uns in Rom Servius viel weiter. Hier ist der öffentliche Cultus in weit höherem Grade ein Gegenstand wissenschaftlichen Begreifens geworden, und es ist ja bekannt, welch werthvolle Reste römischer Theologie besonders auch die Commentare zu Vergil enthalten. Servius berichtet uns nicht bloss einfach die Thatsache des Brauchs, er gibt den Sinn an, der zu Grunde liegt. Er sagt (s. S. 28): *Vesta significat religionem, quia nullum sacrificium sine igne est, unde et ipsa (Vesta) et Janus in omnibus sacrificiis invocantur.*

Es enthalten diese Angaben ein doppeltes: einmal, dass für Servius jener Brauch sich aus der Bedeutung, welche die Göttin Vesta im Opfer hatte, erklärte, und dass er ihn nicht auf dieselbe als Göttin des Herds oder Altars, sondern als die Göttin des Feuers zunächst des Feuers beim Opfer zurückführte.

Auf eine unmittelbare Beziehung der Vesta zum Opferfeuer leiten ferner auch die Verse, die oben [1] aus Vergil angeführt wurden (georg. IV, 384 ff.):

Ter liquido ardentem perfudit nectare Vestam:
ter flamma ad summum tecti subiecta reluxit.
Omine quo etc.

[1] S. S. 27. Anm. 1.

Ich verfolge das jetzt noch nicht weiter, dass Vergil hier Vesta überhaupt geradezu metonym für *ignis* braucht. Es ist aber das *omen*, welches der Römer wie der Grieche im Emporflackern des Feuers beim Opfern erblickt (s. u.), doch schon dadurch, dass der Dichter das Wort Vesta gerade hier für *ignis* gebraucht, in engere Beziehung zu Vesta gesetzt. Eben darauf führt, dass, als man nach dem Opfer bei dem Fest der Bona Dea in Ciceros Haus während seines Consulats glaubte, das Feuer auf dem Altar sei erloschen, dann aber aus der Asche von neuem eine helle Flamme emporstieg, alle andern mitfeiernden Frauen es mit Schrecken sahen und nur die Vestalinuen darin ein günstiges Anzeichen erblickten. Terentia solle ihrem Gemahl melden, sagten sie, er möge vollbringen, was er beschlossen, die Göttin verbürge ihm Heil und Ruhm [1]. Auch Drumann bemerkt zwar sicher mit Recht, dass man um so weniger daran zweifeln kann, dass der Consul dieses mit seiner Frau verabredet hatte, um auf die öffentliche Meinung zu wirken, ‚da Fabia, der Terentia Schwester, als Priesterin der Vesta den Erfolg sicherte'. Allein diess ändert hier nichts an der Sache. So wie so sieht man, dass die Hüterinnen der ewigen Flamme im Tempel der Vesta es sind, die im Aufflammen des Opferfeuers das günstige Vorzeichen erblicken.

Allerdings könnte man auch für die Auffassung von Vesta als Herd-Altar eine Stelle aus des Servius Commentarien anführen wollen (zu Verg. Aen. III, 134): *Varro rerum divinarum libro refert — — nec licere vel privata vel publica sacra sine foco fieri.* Allein auch hier sagt er diess nur so, dass vorausgeht: *Focum autem dictum a fovi, ut colinam*

[1] S. Plut. Cic. 20; Dio XXXVII, 35; vgl. Drumann, Gesch. Roms im Übergang u. s. w. Bd. V, S. 502. Drumann führt mit Recht auch Serv. zu Verg. bucol. VIII, 105 für die Erscheinung in Ciceros Haus an, nur dass hier — mit Berufung darauf, dass es Cicero bezeuge ‚*in suo poemate*' — die Flamme der Terentia *eodem anno consulem futurum ostendit eius maritum.*

ab eo quod ibi ignis colatur, nec licere etc [1]. Wir werden also auch durch diese Angabe des Varro eben wieder auf den obigen Satz zurückgewiesen: *Vesta significat religionem, quia nullum sacrificium sine igne est, unde et ipsa et Janus in omnibus sacrificiis invocantur.*

In dieser Stelle des Servius, die man schwerlich mit Unrecht auf Varro zurückführen würde, die aber leider jeder Angabe ihres Ursprungs entbehrt, wird also Vestas Bedeutung, weil kein Opfer ohne Feuer, durch das Wort religio erklärt [2]. Dass Vesta selbst Feuer-Gottheit ist, ist das als selbstverständlich ausgelassene nothwendig zu ergänzende Mittelglied und zwar das Feuer im Opfer. Denn nur das zum Cultus verwendete Feuer kann auf den Begriff *religio* führen, in dem Zusammenhang vollends, wo derselbe durch *sacrificium* vermittelt wird.

Der Abschnitt über den Brauch, der Hestia bei Opfern die erste Stelle zuzuweisen, könnte so einfach mit der Adoption dieser Erklärung geschlossen werden. Allein es wäre in meinen eigenen Augen diess ein unrichtiges Verfahren. Selbst wenn sie auf Varros Autorität sich stützen würde, wäre damit der ursprüngliche Sinn des Brauchs ja noch keineswegs erwiesen. So gewichtig diese ist, wo es sich um Eruierung römischen Glaubens in der späteren historischen Zeit handelt, so ist aus ihr der Rückschluss auf die alte und älteste Zeit doch noch nicht unmittelbar gestattet. Das Ziel aber ist für uns erst erreicht, wenn auch die ursprünglich zu Grunde liegende Vorstellung aufgewiesen ist. Dazu sind aber hier noch nicht alle Daten gesammelt. Es erscheint zweckmässig, vorher noch, ehe auf die Untersuchung der Bedeutung dieses Brauchs im Zusammenhang mit der der Göttin eingegangen wird, in einem zweiten und dritten Abschnitt von der Hestia im Hause und in den Prytaneen zu handeln.

*

[1] Vgl. Varro a.a.O. XI, 21; Ovid fa. VI, 301. Augustin civ. Dei IV, 10: *cum tamen saepius Vestam nonnisi ignem esse perhibeant pertinentem ad focos.*

[2] Auf die Erklärung bei Cicero (oben S. 28) komme ich zurück.

II.

DIE HESTIA UND IHR CULTUS IM PRIVATHAUSE.

ÜBERGANG.

Der vorausgehende Abschnitt ist etwas ermüdend ausgefallen. Allein es galt der Tradition durch ihre verschiedenartigen Wendungen und auch Irrgänge aufs sorgfältigste nachzugehen, um das Wahre und Giltige so richtig und vollständig als möglich zu eruieren. Es galt für die Feststellung der Bedeutung der Hestia-Vesta einen sicheren Anhaltspunkt zu gewinnen. Die Göttin hatte, fanden wir, in Rom wie in Hellas ein Ehren-Recht bei Opfern, und zwar durchaus nicht vorzugsweise bei Mahlen und im häuslichen Cultus. Doch habe ich mich noch enthalten, aus diesen Ermittelungen schon jetzt ein schliessliches Resultat zu ziehen. Wohl aber möchte nunmehr eine kurze Übersicht über die wichtigsten neueren [1] Auffassungen des Brauches und im Zusammenhange damit des Wesens der Hestia am Platze sein. Diese wird uns dann zugleich als Brücke zu den folgenden Abschnitten dienen.

Am eingehendsten und ausführlichsten hat in der letztverflossenen Zeit wiederholt K. Bötticher über Hestia und ihre Bedeutung im Cultus gehandelt [2]. Zunächst in Beziehung auf das Ehren-Recht der Hestia im Cultus lesen wir bei ihm folgendes [3]: ‚Um so bedeutender und mächtiger als irgend eine jener Persönlichkeiten (des Zwölfgöttersystems) mit Ausnahme des Zeus tritt sie (Hestia) eben dieser Natur wegen als Flamme des

*

[1] Noch weitere auch ältere werden ihre Stelle besser aus Anlass der Etymologie des Namens finden.

[2] In den Andeutungen über das Heilige und Profane in der Baukunst der Hellenen, Berlin 1846. 4., und in der Tektonik der Hellenen, Potsdam 1852. 4., vornämlich Bd. II. S. 322—360.

[3] Tektonik Bd. II. S. 323 f.

unsterblichen Gottesfeuers im Culte und im profanen Leben hervor. Denn wenn feuerlose Anbetung bei den Alten kaum zu denken ist, feuerlose Speiseopfer allein immer nur zu den grossen Ausnahmen der Gottesverehrung gehören, im allgemeinen also eine Opferhandlung an heiliger Stätte eben so wenig ohne heilige Flamme gedacht werden kann, als der speisebereitende Herd des Hauses ohne Feuer, so wurde Hestia deswegen im Tempel wie im Hause bei jedem Opfer und Mahle in den Precationen stets mit Zeus und zwar noch vor Zeus genannt' [1]. Es folgt der Mythos, doch ohne als ätiologisch angegeben zu werden. »In der That«, fährt Bötticher fort, »hielt man Hestia auch für älter als Zeus u. s. w. Nicht bloss, weil Hestia während des Titanenkampfs, bei welchem alle Götter den Olympos verlassen hatten, allein zurückgeblieben war, um das himmlische Feuer vor dem Erlöschen zu hüten, sondern ihrer Geburt wegen erkannte Zeus sehr wohl auch diese Vorehre ihrer Primogenitur an u. s. w.“ »Die Gedanken, welche in letzterer Sage die vorherrschenden sind, ewige Parthenia als Hüterin des heiligen Feuers, Opfer der Erstlinge, Vorehre beim Opfer vor allen Göttern, Zeus nicht ausgenommen, dabei die innige Gemeinschaft mit dem letztern [2], blicken auch aus allen Äusserungen des religiösen und menschlich sittlichen Lebens der Alten hervor; sie sind Cultgesetze des Alterthums geworden.« Bötticher nennt so zusammen, was ich auf das schärfste auseinander halten zu müssen glaubte. Die Nennung der Hestia bei jedem Mahle vor Zeus kann ihm um so weniger Schwierigkeit machen, als er unmittelbar neben der Bedeutung des Feuers im Cultus die des nie erlöschenden Feuers auf dem speisebereitenden Herd des Hauses nennt. So spricht er dann auch von dem Opfer der Erstlinge, während

[1] Vgl. S. 325, wo ungleich klarer, aber auch unvollständiger darüber gehandelt wird.

[2] Diese geht schwerlich aus dem Mythos an sich hervor, wo Zeus einfach als König der Götter gedacht ist. Vgl. aber, was unten über die Beziehung der Hestia zu Zeus gesagt werden wird.

ich nachgewiesen zu haben glaube, dass das θυομένων stets nur durch die Nachlässigkeit der Grammatiker ausgefallen sei. Ferner greift er zu den ewigen Feuern hinüber, von deren Bedeutung ich eben besonders auch wegen Böttichers nach meiner Ueberzeugung irrigen Auffassung unten ausführlicher werde handeln müssen. Sie sind ihm nämlich nicht sowohl Opferfeuer als Symbol des Lebens und der Anwesenheit der Gottheit im Hedos [1], also auch nicht bloss der Hestia speciell. In dem Mythos des Aristokritos ist nun aber eben von ewigen Feuern keine Rede. Die Angabe, Hestia habe während des Titanenkampfs das ewige Feuer vor Erlöschen behütet, beruht auf der Combination der Angabe jenes Mythos, Hestia habe sich nach Besiegung der Titanen jene Ehrengeschenke von Zeus erbitten dürfen, wo von ewigem Feuer keine Rede ist, und des von Platon [2] gedichteten philosophischen, in welchem sie bei dem Auszuge aller Götter allein zurückbleibt, wo an den Titanenkampf nicht gedacht werden kann. Vermöge einer solchen mehr geistreich combinierenden als kritisch sondernden Behandlungsart fasst Bötticher S. 322 f. gleich zum Beginn seine Ansicht über die Göttin in folgenden Worten zusammen: »Hestia, die Gottheit des ewig flammenden und lebennährenden Feuers, ist in der Hellenenwelt die älteste der olympischen Gottheiten, die alle lebenden Geschlechter zu einer Einheit verbindende Macht, alles Gesetzten einträchtiger Zusammenhalt, aller Gründung Uranfang und Ende. Gleichwie die Sage das All der Natur, den ganzen Kosmos um die ewige Hestia in seiner Mitte herum so geordnet und gegenseitig verbunden nennt, dass alle seine einzelnen Körper Wärme, Glanz und Leben von ihr empfangen, so wiederholt sich dieser Gedanke für den Himmel, wo die Götter wohnen; für die Ordnung der Dinge auf der Erde, als dem grossen Wohnhause aller Menschen; für den Lebenskreis des Helle-

[1] Vgl. einstweilen a. a. O. S. 322.
[2] Phädrus p. 247 A. S. u.

nengeschlechts, wie für den seiner einzelnen Stämme; für jede Stadt, wie für das Haus jedes einzelnen Bürgers u. s. w. u. s. w.« Wahrlich eine grosse Göttin, wenn — das alles zu erweisen wäre. Noch merkwürdiger, wenn Hestia sofort von Anbeginn an diess alles gewesen wäre. Denn ziemlich merklich weht uns doch hieraus speculative pythagoreische Luft entgegen [1]. Bötticher freilich behauptet eben [2], dass ‚Begriff und Wesen der Hestia keiner Wandlungen und Umgestaltungen im mythologischen Bewusstsein fähig waren; — —. Deshalb wird Hestia im Gegensatz zur Vielheit solcher (andern göttlichen Gestaltungen) als die Einheit, das Wesen des Feuers (das doch auch ‚lebennährend' ist), als unfruchtbar und zur Weitererzeugung unfähig bezeichnet.« Nichtsdestoweniger ist Böttichers in die Tiefe dringendem Blick doch auch die Sage von Hestia als Amme des Zeus, die Gedankenverwandtschaft mit der Fortuna zu Präneste, die Sage von Cäculus, von Servius nicht entgangen, und so sagt er S. 334: ‚Überhaupt geht manches priapische Zeichen im Sinne eines Apotropaion so in den Cult des Feuers hinein, dass es sich wohl lohnen würde, den Zusammenhang mit demselben aufzuklären.«

Gerade einer so reichen und geistvollen Darstellung gegenüber bin ich überzeugt, nicht auf eben viel Widerspruch zu stossen, wenn ich es ausspreche, dass gerade sie ein um so stärkeres Bedürfnis nach einer kritischen Prüfung und historisch-genetischen Darstellung in uns hervorruft. Es springt die Aufgabe ihr gegenüber um so lebhafter in die Augen, den Nachweis zu liefern, wie aus einer ursprünglich gewiss einfacheren Idee im Fortgang der Geschichte eine reichere und mannigfaltigere sich bildete, wie daraus eine Fülle von Trieben hervorsprosste, während einzelne hinwiederum abstarben, wie damit endlich andere sich be-

[1] Vgl. Bötticher selbst S. 325 f. Ich komme unten darauf zu sprechen, wo dann auch untersucht werden soll, was wirklich Pythagoreische Ansicht war.

[2] Tektonik II. S. 323.

rührten und zusammenwuchsen. Bötticher selbst, sahen wir, drängt sich eine ähnliche Frage da besonders auf, wo die phallischen Ideen in das unfruchtbare und keusche Wesen der Göttin hereindringen.

Worüber aber im allgemeinen der beredte und begeisterte Strom der Bötticherschen Entwicklung rascher und leichter hinwegführen konnte, über die Klippen und Widersprüche in der Darlegung des unveränderlichen Wesens der Göttin, das tritt weit schroffer und unvermittelter in der übersichtlichen nach Paragraphen gegliederten Darstellung Gerhards vor unsere Augen. Dieser so höchst verdiente und bewährte Gelehrte sagt in seinem ersten Paragraphen über die Göttin [1] folgendes: ,Hestia oder Vesta, ihres Namens der Herd und dessen Feuer, eine mit Zeus und Hera verschwisterte, als Kronoskind von Hesiod, in Ilias und Odyssee aber nirgend erwähnte, im unpersönlichen Dienst des Altars vielleicht nicht selten verdunkelte Göttin, geht in Alter und Ansehn ihres Dienstes, so oft er erwähnt wird, allen oder den meisten Gottheiten voran, steht aber in Ausdehnung ihres Begriffs und Mythos allen übrigen Gottheiten nach, deren durchgebildeter Persönlichkeit sie als verkörpertes Sinnbild des Opferfeuers verknüpft blieb.'

Dagegen scheint Gerhard diese Idee aus dem Vorrecht der Göttin bei Opfern nicht zu folgern [2]. Es ist ihm Hestia die älteste und zugleich die jüngste Göttin als Erdfeuer und Erde [3]. Die der Hestia vor nnd nach allen andern Göttern gewidmeten Opfer werden einfach an der Spitze des der

*

[1] Gr. Mythologie. 2 Bde. Berlin 1854 f. Bd. I. § 285.

[2] Er sagt § 286 nur: Ausgegangen von diesem Feuerdienst, lässt Hestias — Wesen vom ältesten Dienst des pelasgisehen Zeus sich nicht trennen, und in der Anm. dazu: »,Pelasgisch' ist Hestia als a) Altarfeuer zu ,Dodona' (vgl. *Ζεὺς ἐφέστιος*, Zinzow, de hist. gr. primord., Berol. 1843, p. 19 f.)«, eine Schrift, die mir leider nicht zu Gebote steht.

[3] § 288, 1. 2. 3. Ich werde über diese Umbildung der Göttin unten sprechen.

Hestia gewidmeten Cultus genannt [1]. Zudem ist Gerhard Hestia zugleich der Herd und Herdstein [2], der Altar [3], »ihr Naturbegriff [4] das im Innern der Erde als Erdgeist waltende Feuer, vermöge dessen sie in unantastbarer Jungfräulichkeit, aber doch auch selbst als Erde [5] und in deren Innerstem als Göttin des sie durchdringenden unverlöschlichen Zeugungstriebes gedacht wird — —«. Wie die Erde ein Herd der Götter genannt wird, gilt auch der zur Göttin gewordene Herd als Mutterschooss der Götter sowohl als der Menschen [6] u. s. w. »Von diesem mütterlichen Herd geht denn auch die ethische Bedeutung aus, nach welcher Hestia in stiller Mütterlichkeit den Prytaneen des Staats und der Stadt sowohl als jedem Haus- und Familienherde als alles Lebens Mittelpunct vorsteht [7]« u. s. w. Dem entsprechend ist »Hestias eigenstes Symbol die reine Flamme und deren Behälter die Lampe«, aber »auch der Phallus und ein ihm entsprechendes Thiersymbol, der Esel, ist ihr heilig.« »Im übrigen war ihre Bedeutung als Erdmutter und kosmisches Centrum anerkannt genug, um ein Tympanum als Weltrund oder auch Säulen auf die atlantischen Pfeiler der Erde bezüglich ihrer bildlichen Darstellung beizufügen [8]«. Diess sei der Sinn der Tholen. Endlich ward Hestia »im Cultus

*

[1] § 292, 1. Die Anmerkung nennt diesen Vorrang dann nur ‚mythisch begründet im homerischen Hymnos‘.

[2] A. a. O. § 285. S. S. 37 u. d. Anm. dazu 1: »Der Name ἑστία bedeutet Herdstein (Klaus. Aen. 166), womit die Ableitung von ἵστημι, στάω (Vesta: *‚stat vi terra sua‘*, Ov. Fa. VI, 293. Stata Mater) nicht unverträglich ist.«

[3] A. a. O. § 286, 1. § 287 ff.

[4] § 288, 1. 2.

[5] Vgl. dazu § 294. ‚Hestias Gleichsetzung mit weiblichen Gottheiten beruht meist auf später Vermischung ihres Begriffes mit dem der Erdgöttin; doch zeigt in gleicher Geltung bereits ein Kunstwerk der besten Zeit sie in Verbindung mit Amphitrite.‘

[6] § 288, 4.

[7] § 289, 1. 2.

[8] § 290, 1. 2. 4.

lange Zeit nur als flammender Herdstein (also nicht als Flamme oder Lampe), nachgehends aber auch statuarisch — dargestellt[1] u. s. w. u. s. w.« Ich gestehe, dass in meinen Augen durch eine solche Darstellung die am Anfang angegebene Bedeutung nicht sowohl ergänzt und fortgebildet, als aufgehoben scheint. Es war Gerhard hier nicht sowohl um genetische Entwicklung, als um möglichst vollständige Aufzählung des wichtigsten Materials zu thun. Man sieht aber leicht eben diesem Material gegenüber, welche Aufgabe dadurch einer Specialarbeit gestellt ist. Es muss vervollständigt, kritisch gesichtet, die historisch-genetische Entwicklung aufgewiesen werden.

Dass diess noch nicht geleistet, wird aus dem Schwanken eines so gewiegten und kenntnisreichen Mythologen, wie Preller[2] war, nur allzu deutlich. In der ersten Auflage der griechischen Mythologie war ihm Hestia ‚eigentlich die Erde', ‚ihr Name bedeutet das Ruhende, das Feste'[3]. Schon in der römischen Mythologie[4] nennt er Vesta einmal und zwar so, dass er den Vorrang bei Opfern daraus ableitet: ‚die Göttin des heiligen Feuers überhaupt, d. h. jeden Altarfeuers', während er freilich nichtsdestoweniger von der Etymologie aus Sanskrit was wohnen und einer dieser mehr entsprechenden Bedeutung ausgeht[5]. Auch in der zweiten Auflage der griechischen Mythologie[6] ist Preller jetzt zu ähnlichen Ergebnissen gekommen. »Eigentlich

*

[1] § 291, 1. 2.

[2] Vgl. auch noch Maury, hist. des relig. de la Grèce antiq. Paris 1857. p. 100 f.: *»Les premiers Grecs, ainsi que les Aryas, avaient divinisé la flamme du sacrifice; ils adoraient comme un dieu le feu sacré, qui était en même temps celui du foyer domestique, 'Εστία. Parfois aussi on invoquait, non le feu, le foyer lui-même, mais un dieu qui était supposé présider au feu, Héphaestos* u. s. w.

[3] Gr. Mythol. Leipz. 1854. I. S. 266.

[4] Berlin 1858. S. 546.

[5] Vgl. S. 532 ff.

[6] Bd. I. Berlin 1860. S. 327 ff. Sie unterscheidet sich von der ersten auch in diesem Abschnitt sehr zu ihrem Votheile.

ist Hestia wie die italische Vesta das Herdfeuer als Symbol der Wohnung, der Ansiedlung — —. Hestia ist insofern eine Gottheit des Feuers so gut wie Hephästos und Prometheus — —. Nur dass im Dienste der Hestia neben der Idee des wärmenden, nährenden, reinigenden und veredelnden Feuers gerade dieser Begriff der festen Ansiedlung um den Mittelpunkt des Herdes im Gegensatze zu dem nomadisierenden Leben vergangener Zeiten, also das Leben in Häusern und Städten in solchem Grade die Hauptsache ist, dass ein eigener Gottesdienst der Hestia eben deshalb erst mit diesem Leben entstehen konnte; daher bei Homer die Heiligkeit des Herds zwar anerkannt, die Göttin Hestia aber noch nicht genannt wird.«

Duncker in seiner grossartigen Geschichte des Alterthums [1] leitet seine Schilderung der Göttin mit den Worten ein: »Der Feuergott ist bei den Indern der Opferer, der Vorsteher aller Opfer; bei den Griechen ist diess die Hestia, die Herdgöttin. Wie dem Agni stets zuerst geopfert wurde, auch wenn das Opfer andern Gottheiten galt, so sollte auch die Hestia bei allen Opfern zuerst angerufen werden u. s. w.« Wenn nun aber oben die Angabe der römischen Antiquare einstweilen angeführt wurde, Vesta sei das Feuer, sofern ohne dieses kein Opfer stattfinde, so fährt D. fort: »Es ist nicht das Feuer überhaupt, es ist das Feuer des Herdes, es ist der Schutzgeist des Herdfeuers, welchem bei den Griechen diese Ehre zu Theil wird.« Es ist bewiesen worden, dass diese Einschränkung irrig ist. Auch im öffentlichen Cultus erhielt Hestia die erste Stelle. Jene Sitte führt daher noch nicht auf das Herdfeuer. Man erkennt diess schon daran, dass der Zwischensatz den Zusammenhang mit dem folgenden stört: »In diesem Sinne heisst Hestia die älteste Göttin, die älteste Tochter des Zeus, welche Antheil an allen Opfern habe.« Mit dem nächsten Satze aber kehrt dann Duncker ohne Vermittlung zum

[1] Bd. III. 2. Aufl. Berlin 1860 S. 26.

‚Herd' zurück. ‚Da der Herd das Haus gründet, sollte Hestia den Bau der Häuser erfunden haben. Der Herd ist der älteste und einfachste Opferaltar der Familie.« Für die zum Stamm verbundenen Familien opfert das Stammhaupt auf seinem Herd. Dort »wurde der Hestia ein ewiges Feuer unterhalten.« Dieses bildet nun wieder den Uebergang zum Schlusssatz: ‚Der Schutzgeist des Herdfeuers ist den Griechen eine wohlthätige, segnende und schützende Macht, als das Abbild des reinen und reinigenden Feuers eine reine Jungfrau —; auf die Reinheit und Reinhaltung des heiligen Feuers, des Opferfeuers, wurde bei den Griechen stets grosses Gewicht gelegt u. s. w.« So gelangt Duncker von selbst gleichsam schliesslich auch noch auf das Opferfeuer. Aber auch hier, sieht man, liegen Herdfeuer, Herd, Altar, Opferfeuer mehr nur unvermittelt neben einander. Der treffende Blick des Historikers führt Duncker auf das Opferfeuer, allein er kann das nicht festhalten. In der Tradition scheint Hestia doch eher Herdfeuer, als Opferfeuer; sie ist immer wieder zugleich Herd und Altar, nicht das Feuer darauf. Eine so späte und schlechte Notiz, als welche sich die des Diodor, Hestia habe den Häuserbau erfunden, noch herausstellen wird, kommt dabei zu unverdienten Ehren, indem sie hier steht, wo viel wichtigere Momente in dem Wesen der Hestia nicht genannt werden wollten oder konnten, ein Umstand, der im übrigen Duncker es bedeutend erleichterte, consequenter die Idee des Feuers zu betonen, als die andern, wie er denn auch auf eine Etymologie verzichtet.

Welcker, gewiss der feinste und gründlichste Kenner hellenischer Mythologie, erklärt in der griechischen Götterlehre II. S. 691, indem er von der Etymologie aus *ἑστάναι, ἱστάναι* ausgeht, Hestia wieder mehr für den Herd, den Feuerherd, um den die Hausgenossen sich niederlassen — als gegründeten Wohnsitz. S. 698 sagt er: ‚Von der römischen Vesta muss Hestia, was die Wortbedeutung betrifft, unterschieden werden. Jene ist, worauf das gleiche Wort

im Indischen leitet, das Element des Feuers, und sie wurde in einem runden Tempel, der mit den Prytaneen nichts gemein hat, verehrt, als Flamme ohne Bild, wie Ovid bezeugt, und ohne den bedeutsamen Herd, dessen Stiftung und Verehrung, die Hestia in zweiter Bedeutung, dem Numa zukommen wird. Nach den Veden »brennt im Hause das ewige Feuer des heiligen Herdes; um ihn schaaren sich die Hausgenossen.« Umgekehrt ist bei den Griechen, die ausser dem Feuer der Athene den Hephästos zum Gott nicht bloss des Schmiedens, sondern anch des Feuers hatten, den sie auch am Herd aufstellten, Histia als der Herd, der Begleiter des Ackerbaus geheiligt und erst in der Zeit der Wissenschaft in der Bedeutung erweitert worden, wenn man nämlich in ihr als Erdfeuer nicht bloss den Begriff des Mittelpunkts, sondern auch den des Elements verstehen will. Aber die Möglichkeit ist, wie es sehr oft vorkommt, dass, nachdem die Idee des ursprünglich gemeinsamen Worts erloschen, in Griechenland ein neues ähnlich klingendes aus der eigenen Sprache an die Stelle gesetzt worden ist.«

Mommsen dagegen sagt auch wieder in der 3. Auflage seiner genialen römischen Geschichte (I. S. 21): »Das Haus und der feste Herd, den der Ackerbauer sich gründet anstatt der leichten Hütte und der unsteten Feuerstelle des Hirten werden im geistigen Gebiete dargestellt und idealisirt in der Göttin Vesta oder Ἑστία, fast der einzigen, die nicht indo-germanisch und doch beiden Völkern von Haus aus gemein ist.« Es soll hier natürlich nicht eine Übersicht aller Meinungen und Ansichten über das Wesen der Göttin gegeben werden. Das angeführte mag zur Orientierung über den gegenwärtigen Stand der Frage genügen. Nachdem Preller noch die Göttin des heiligen Opferfeuers und der festen Ansiedlung um den Mittelpunkt des Herds zusammen genannt hatte, will nunmehr Welcker die altangenommene sprachliche Einheit aufheben. Vesta ist ihm Feuergöttin, Hestia Göttin des ‚Herds, des Begleiters des Ackerbaus.'

Uns hat die Erörterung des Vorrangs der Hestia-Vesta

bei Opfern schliesslich wie gesagt auf die Angabe der römischen Theologie geführt, Vesta sei das Opferfeuer. Auch hat sich nicht bloss eine der neueren Auffassungen dahin gedrängt gesehen. Aber dabei macht sich in diesen Darstellungen sofort auch die Vorstellung des nährenden Herdfeuers, die des Herds, des Altars, auf welchem das Feuer brennt, überwiegend geltend. Und in der That kann man Welcker nicht Unrecht geben, wenn er nicht ohne weiteres die bisherige Bedeutung des Worts Ἑστία = Herd aufgibt, so lange er nicht im Stande ist, eine andere Erklärung des Namens der Göttin zu begründen, sowie das Verhältnis der Idee des Opferfeuers zu der des Herdfeuers, und der des festgegründeten Herds inmitten des Hauses zu der des Altars aufzuweisen. Und wenn diese Frage gelöst wäre, so erheben sich neue gegenüber der Bedeutung der Göttin in der Speculation, wo sie theils Feuer, theils Erde heisst. Das Eindringen der Ideen von Zeugung und Geburt in die des reinen und reinigenden Feuers heischt seine Erklärung. Ja schon darnach wird eine exacte Forschung fragen, ob Hestia, angenommen sie sei Vorsteherin der Opfer, als Herdfeuer zugleich rein und reinigend wie das Opferfeuer sein könne. Was ist die Bedeutung des Opferfeuers selbst, was die der ewigen Feuer, zunächst derer, welche der Hestia brannten? Diese, die ewigen Feuer in den Prytaneen, sind ja die zweite am meisten in die Augen fallende Seite in der öffentlichen Verehrung der Göttin. Allein ich gehe nicht sofort zu diesen über.

Die Gründung der Prytaneen fand erst nach Homer statt, sie fällt bereits in die Zeit der aufdämmernden Geschichte. Sie hängt zusammen mit politischen Reformen und Revolutionen, mit dem friedlicheren oder gewaltsameren Untergang des Königthums. An die Stelle des alten Königspalastes sind ja jedenfalls die Prytaneen getreten. Mag desshalb die Bedeutung der Hestia dieselbe in diesen wie in jenem geblieben sein oder nicht, wir haben zuvor nach der Hestia im homerischen Königshause zu fragen. Diess führt einen Schritt weiter. Es ist die Bedeutung der

Hestia im Hause und für das Haus überhaupt, welche vor der in den Prytaneen eruiert sein will. Denn die Bedeutnng der Hestia im Königshause selbst kann ja nur klar werden, wenn wir uns die in jedem Hause deutlich machen. Und dann das homerische Königshaus ist nicht das letzte Ziel der Forschung. Das gewöhnliche italo-gräkische Wohnhaus, wie es in Griechenland in der Hauptsache heute noch besteht, ist gewiss um Jahrhunderte älter, ja die homerische Königswohnung erscheint vielmehr als Singularität, wie sie weder lange vor noch lange nach der homerischen Zeit bestanden haben wird. Die nächste Frage also ist die: was ist die Hestia im italo-gräkischen, im römischen und hellenischen Hause überhaupt?

Es kann keinen Augenblick die Frage sein, ob die Hestia des Hauses ursprünglich dessen Feuerstätte war, wie sie zum Bereiten der Speisen wie zum Opfern in den Hütten der Italo-Gräker diente.

Aber hier erheben sich nun eben die Fragen. Da gewiss ist, dass diese Hestia zugleich heilig war, ja Göttin wurde, was rief diese Verehrung hervor? War es die Natur des reinen und reinigenden Feuers, war es die wohlthätige Verwendung der ἑστία im Dienste der Menschen zur Bereitung der Speisen, das lebennährende Feuer, war es ihr religiöser Gebrauch im Cultus aus Anlass der Opfer? Ist es ihre Bedeutung gewesen, die sie hatte als Mittelpunct des Hauses und eben damit der Familie? Ist es endlich der Herd oder das Feuer darauf, der Altar oder die Flamme des Cultus, worin ursprünglich die Göttin waltete? Die leichteste Antwort auf die obigen Fragen und die zugleich, welche offen sich darzubieten scheint, ist die, alle diese Momente hätten zusammengewirkt. Allein damit kann sich die Forschung nicht begnügen. Was ist das Prius, fragt sie, was die vorherrschende, die durchschlagende Idee, in welchem Verhältniss stehen alle zu einander? Ich unterlasse noch — ich wiederhole es — die Aufstellung einer Grundbedeutung. Nicht aus einem Brauch allein heraus darf

dieselbe aufgestellt werden, nur aus der vergleichenden Betrachtung und kritischen und historischen Erwägung der verschiedenen Momente.

DIE GÖTTIN HESTIA UND HOMER.

Eine historische Untersuchung hat natürlich stets zunächst die älteste Quelle aufzusuchen. Diese ist für uns auf griechischem Boden Homer. Ich bin der Frage nach der Stellung der homerischen Poesie zu unserer Göttin schon einmal ausgewichen. Die Untersuchung darf aber nicht zum zweiten Mal über dieselbe hinweggleiten. Oben konnte und musste Homer noch einfach übergangen werden. Homer kennt jenen religiösen Brauch einfach nicht. Nun aber hat die Uebereinstimmung gerade in Verbindung mit der Differenz, dass in Griechenland die erste, in Rom die letzte Stelle ihr Platz war, mit Nachdruck auf einen ursprünglich gräco-italischen Brauch hingewiesen. Mit um so grösserem Nachdruck kehrt daher jetzt, wo von der Hestia im Wohnhaus gehandelt werden soll, nachdem eine gräco-italische Gottheit Hestia-Vesta wenigstens höchst wahrscheinlich geworden ist, die Frage nach dem Verhältnise der homerischen Poesie zu unserer Göttin zurück. Ist ja doch in der That die homerische Unbekanntschaft für die Erforschung der Hestia in mehr als einer Hinsicht der Stein des Anstosses gewesen [1]. Allerdings hat man den rechten Grund hie und da wohl errathen, aber man hat ihn noch nicht evident genug angeben können [2]. Es scheint rathsam, hier etwas

[1] Vgl. z. B. Petersen, Z. f. Alterthums-W. 1851. S. 196 f. Preller, Gr. Mythol. 2. Aufl. I. S. 327. Nitzsch, erklärende Anmerkgg. zu Homers Odyssee III. S. 98 f. (vgl. Schömann, Gr. Alterth. II. S. 170. Anm. 5) meint sogar Od. X, 62 ff. und XVII, 339 f. gebe den Beweis, dass der Herd, die ἑστία, in Homers Zeitalter noch keine heilige Stätte war.

[2] Vgl. z. B. Welcker (Gr. Götterl. II. S. 691 f.): »Im homerischen Olymp hätte Hestia, auch wenn sie im Volk schon bestand, keine angemessene Stellung gefunden.« Dnncker (Gesch. des Alterth. 2. Aufl. Bd. III. S. 26 A. 7) erkennt wenigstens die Thatsache an, dass Hestia

weiter auszuholen. Die hellenische Religion hat durch die homerische Poesie die tiefgreifendste Umbildung erfahren. An die Stelle der pelasgischen Naturreligion — man gestatte einstweilen diesen Ausdruck — ist durch Homer vor allen die hellenische Religion der Schönheit und der Kunst getreten. Statt der tiefen, aber unklaren und irregehenden Sehnsucht nach wirklich religiöser Sühnung ist durch ihn jene Richtung in Hellas herrschend geworden, welche sich begnügt, im Kunstideal dieselbe als vollzogen anzuschauen. Der wasserklare und leichte jonische Sinn gestattete dem grössten künstlerischen Bildner aller Zeiten die tiefsinnigen symbolischen Mythen der alten Religion in heitere Spiele der Poesie umzusetzen. Was ist bei ihm aus dem *ἱερὸς γάμος* von Zeus und Here geworden? Wie sehr tritt Demeter zurück, in deren Natur doch schon damals die Keime gelegen haben müssen zu den tiefsinnigen Ideen, welche hernach in den Mysterien — befruchtet allerdings durch den Mysticismus des Orients — aufgeschossen sind! Ich sage nicht, dass Homer das mit Absicht gethan, dass er ein bewusster Reformer war. Er ist nichts als eine Stimme seiner Zeit, ihr Ausdruck, aber ihr vollendeter Ausdruck, so vollendet wie ihn keine andere Periode mehr fand oder hat finden können. Ich sage auch nicht, dass durch Homer nicht zugleich ein grosser religiöser Fortschritt gemacht wurde. Es ist diess geschehen, so gewiss eine ethische Kunstreligion höher ist, als eine symbolische Naturreligion. Aber manches vom tieferen Grunde des religiösen Lebens blieb liegen und trieb später neue Gestaltungen, wenn sich auch keine Äusserung des hellenischen Lebens, sobald sie ans Licht trat, fortan der Umbildung durch die homerische Poesie ganz entziehen konnte; so gleich die hesiodische Poesie. Zu den tiefsten religiösen Geistern, zu denen, welche in die dunkelsten Irrgänge der

*

'durch die Poesie der Griechen in den Hintergrund gedrängt worden ist'. Freilich werden wir sehen, dass Duncker nicht von der Poesie im allgemeinen, sondern von der homerischen hätte sprechen sollen.

Mythen hinabgestiegen sind, hat Aischylos gehört, aber ist nicht er es gewesen, welcher seine gewaltigen Tragödien Brosamen von der reichbesetzten Tafel des Homer genannt hat [1]?

Übrigens steht es auch bei Homer mit Hestia nicht so schlimm, als es den Anschein hat. Allerdings kommt auch das Wort ἑστία, nicht bloss die Göttin nicht, in der Ilias gar nicht vor. In der Odyssee erscheint das Appellativum, nicht aber die Göttin. Und zwar erscheint das Wort auch hier nur in einer Schwurformel drei Mal [2] mit Zeus und dem gastlichen Tische, ein Mal [3] mit Zeus allein.

Es ist also richtig, dass das Wort vorkommt, aber nicht als Göttin. Allein auffallend bleibt es denn doch, dass es bloss in der Schwurformel erscheint. Man weiss, dass auch bei Dingen geschworen werden kann, nicht bloss bei Göttern. Steht ja doch der gastliche Tisch daneben, der gewiss keine Gottheit war. Allein derselbe fehlt auch einmal, zwar bloss einmal. Aber er kann fehlen. Was ist da wohl das ältere, das ursprünglichere [4]? Ist es der Schwur?

ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα θεῶν ξενίη τε τράπεζα
ἱστίη τ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος, ἣν ἀφικάνω.

Oder ist es der?

ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα, θεῶν ὕπατος καὶ ἄριστος,
ἱστίη τ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος, ἣν ἀφικάνω.

Ich dächte, die Hinzufügung des Tisches sähe sehr nach epischer Ausmalung aus [5]. Dazu kommt, dass wir später

[1] Athen. VIII, 18. p. 347 E. F.

[2] Od. XIV, 159. XVII, 156. XX, 231.

[3] Od. XIX, 303 f.

[4] Durch diese Unterscheidung werden auch die Einwendungen Putsches, de vi et natura iuramenti Stygii etc. Lipsiae 1832. p. 9 f. gegen die, von denen er sagt: ‚*erunt fortasse qui quoniam primis iuramenti verbis tamquam testis invocatur Jupiter, etiam* ἱστίην *tamquam deam hoc loco appellari censeant*, theils beseitigt, theils eingeschränkt.

[5] Vgl. z. B. oben den kretischen Schwur bei Hestia und Zeus, und was weiter unten über den häufigen Gebrauch der Hestia in Eidschwüren bemerkt wird.

gerade auf die enge Zusammengehörigkeit von Zeus und Hestia zu reden kommen werden, wie diess schon in den oben angeführten Sätzen [1], freilich schwerlich am rechten Ort, durch Bötticher ausgesprochen wird. Endlich kommt *ἑστία* eben nur in der Schwurformel, nicht auch sonst als gewöhnliches Appellativum, in der Odyssee vor. Woher diess?

Allerdings kommt das Wort auch in der Zusammensetzung *ἐφέστιος* vor, drei Mal in der Odyssee [2], ein Mal [3] in der Ilias. Schon die Anwendungen dieses Worts bei Homer aber weisen gleichfalls auf eine besondere Bedeutung der *ἑστία* zurück. Noch mehr ist diess bei dem absoluten Gegensatz von *ἐφέστιος*, bei *ἀνέστιος* der Fall. Sieht man genauer zu, weist dieses selbst geradezu über das appellative Wort *ἑστία* hinaus. Wir lesen in der Ilias [4]:

[1] S. 34.

[2] Od. III, 234. (Menelaos möchte lieber nach vielen Leiden erst heimkehren) *ἢ ἐλθὼν ἀπολέσθαι ἐφέστιος, ὡς Ἀγαμέμνων κτλ.* VII, 248 erzählt Odysseus: *ἀλλ' ἐμὲ τὸν δύστηνον ἐφέστιον* (zu Kalypso) *ἤγαγε δαίμων.* Endlich XXIII, 55 heisst es von demselben: *ἦλθε μὲν αὐτὸς ζωὸς ἐφέστιος.* In letzterer Stelle wird Odysseus offenbar als ein Mann bezeichnet, der nunmehr zu seiner *ἑστία* gekommen ist, sie wieder hat. In der zweiten möchte ich fast an den Flüchtling denken, der hülfeflehend zur *ἑστία* der Göttin kommt (Schol. ed. Buttmann z. d. V.: *ἐπὶ τὴν οἰκίαν αὐτῆς ἐπιξενωθησόμενον.* Eustath. z. d. V. p. 1579, 40: *ἐφέστιος, ὁ ἐπὶ τῆς αὐτῆς ἑστίας. ὃς καὶ φιλητὸς ἦν διὰ τὸν ἐφέστιον Δία.* Bei der ersten darf man wohl daran denken, dass Agamemnons Ermordnng dadurch als an der heiligen Hestia des Hauses geschehen dargestellt wird. Die blosse Übersetzung ‚zu Hause' würde ja schlecht zu dem plastischen Charakter der epischen Poesie stimmen. Die Unächtheit der Verse, zu denen dieser gehört, ist für uns nicht von grossem Belang.

[3] Il. 125 ff. unterscheidet Agamemnon die Troer *ἐφέστιοι ὅσσοι ἔασιν*, welche V. 130 ihm diejenigen sind *οἳ ναίουσι κατὰ πτόλιν*, von den *ἐπίκουροι.* Eustath. p. 190, 13 erklärt: *ὁ κατὰ πόλιν οἰκῶν καὶ ἑστίαν ἔχων.* Letzteres ist natürlich der Sinn, doch nicht ganz genau. Richtiger wäre *ἐφέστ.* ist der, welcher an seiner Hestia ist. Denn den Gegensatz bilden ja hier nicht die *ἀνέστιοι*, sondern die *ἀφέστιοι*, wie Eustath. selbst die *ἐπικ.* bezeichnet, nicht diejenigen, welche überhaupt keine Hestia haben, sondern diejenigen, welche fern von ihrer Hestia sind.

[4] Il. IX, 63.

Ἀφρήτωρ, ἀθέμιστος, ἀνέστιός ἐστιν ἐκεῖνος,
ὃς πολέμου ἔραται ἐπιδημίου ὀκρυόεντος.

Nägelsbach [1] erklärt: »aus der Geschlechtsgenossenschaft und dem hiedurch bedingten Rechtsverband, ja sogar aus der Herd- d. i. Familiengemeinschaft ist auszuschliessen, wer u. s. w.« Allein abgesehen davon, dass er zu der Einschiebung des ‚hiedurch bedingten' kein Recht hat, warum die Geschlechtsgenossenschaft voraus, dann das Recht, dann die Familie? Und ich frage geradezu, warum in diesen Zeiten zumal nichts von Religion? Ich erkläre sonach — ohne Verwandtschaft, ohne Recht, ohne Feuer(herd) ist (verdient zu sein), wer u. s. w. Da aber die Familie schon genannt ist, wird man mehr an das heilige Opferfeuer als an das zur Bereitung der Speisen für die Familie dienende Herdfeuer zu denken haben. Der Mangel eines solchen ist für jene Zeit das wichtigste, das entscheidende Moment im Begriff der Heimatlosigkeit.

Es liegt offenbar eine Gradatio vor. Der gewichtigste Accent liegt und muss auf dem *ἀνέστιος* liegen. Wie bestimmt erinnert uns dasselbe dann aber an die aquae et *ignis* interdictio bei den Römern, die sicher auch eine sacrale Bedeutung hatte?

Endlich weist die Parallele, in der das Wort mit *ἀθέμιστος* steht, nicht auch wieder, wie jenes auf die Göttin Themis führt, über das Appellativum hinaus?

Einen Cult der Göttin Hestia selbst kennt nun freilich Homer nicht; aber eine Hestia, welche dicht daran ist, Göttin zu sein. Und wenn nun einerseits das Wesen der Hestia von der Art war, dass sie im homerischen Olymp immer eine fremdartige Erscheinung geblieben wäre, indem sie schon darum, weil sie in dem religiösen Cultus ihre Wurzeln hatte, zu einer poetischen Kunstschöpfung sich weniger eignete, wenn sie andrerseits zum Theil eben desshalb fortwährend

[1] Nachhomer. Theol. 2. Aufl. bearbeitet von Autenrieth. Nürnb. 1861. S. 275.

auf der Schwelle stand zwischen anerkannter göttlicher Persönlichkeit und der Heiligkeit ihrer Substanz, aus welcher sie sich zur Persönlichkeit erhob [1], wie kann man dann aus dem Nichtvorkommen der Göttin bei Homer einen Schluss auf ihr Alter machen?

Im Gegentheil. Die hohe Rolle derselben bei den Italern, verbunden mit solchen Spuren bei den Griechen, und vor allem der im ersten grundlegenden Capitel besprochene Brauch führen auf eine uralte, hoch angesehene italo-gräkische Gottheit zurück. In der Zeit, da die hellenische Nation jenen grossartigen Aufschwung nahm, in jener vielleicht schönsten Jugendzeit irgend eines Volks, da allenthalben aus den dunkeln pelasgischen Keimen das saftige Grün und die üppige Blumenfülle der poetischen Mythen aufschoss und zuletzt der blüthenbedeckte Baum der homerischen Poesie erwuchs, da wurde Hestia vernachlässigt. Es fehlte ihr vor allem durchaus an einer Seite, welche ihr gestattet hätte, unter Göttern eine Rolle zu spielen, welche der Reflex einer Zeit waren voll von ritterlicher Tapferkeit, von plastischer Poesie, von leichtlebigem heiterem Genuss, von Liebeshändeln und See- und Kriegs-Abenteuern. War aber einmal kein Platz für Hestia im homerischen Olympos, so verlor sie naturgemäss denselben bei Homer auch im Cultus. Denn dass der oben erörterte Brauch nie ganz allgemein herrschend war, wurde ja schon gesagt, und so mag er in den Kreisen, wo die homerische Poesie vorzugsweise blühte, sehr zurückgetreten oder er mag zeitweilig auch ganz verschwunden sein, wenn man nicht statt letzterer Annahme die vorzieht, Homer habe ihn nur nicht erwähnen wollen und als zurückgetreten nicht erwähnen müssen.

Auf die homerische Zeit folgt eine andere wesentlich

[1] Die Ausführung dieser Ansicht siehe im Verlauf der folgenden Untersuchungen.

verschiedene Epoche, das hellenische Mittelalter [1], eine Zeit, in welcher die Tiefen des hellenischen Gemüthes und Geistes heftig und nachhaltig aufgewühlt waren, und nach neuer Gestaltung rangen, wenn auch durch Homer dem Hellenenthum ein für alle Male eine Grundfarbe gegeben, ein Grundton angeschlagen war, der stets wieder durchklingt, stets von neuem der herrschende wird. Es ist diess jene Periode, in der die Hellenische Theosophie, auf welche die Speculation folgte, und die Lyrik, die Vorläuferin der Tragödie, empfangen ward. Damals als auch die Mysterien immer bedeutender wurden, traten die dunkleren und tieferen Seiten des hellenischen Wesens wieder mehr in den Vordergrund, in jenen z. Th. schwärmerisch erregten Zeiten machte das specifisch religiöse Leben sich wieder stärker geltend. Und bei Hesiod [2] wie bei Pythagoras [3] und Platon [4], bei Pindar [5] wie bei den Tragikern [6] finden wir nun auch sofort eine hochheilige Hestia, zwar z. Th. bereits wesentlich aber doch nicht bis zur Unkenntlichkeit umgestaltet, und nicht ohne bestimmte Hinweise auf die ursprüngliche Bedeutung der Göttin. Auch Herodot [7], wo er jene berühmte Behauptung von dem aegyptischen Ursprung fast aller griechischen Götter aufstellt, nimmt als Gottheiten pelasgischen Ursprungs neben Here, Themis, den Chariten und Nereiden Hestia aus.

Ebenso erscheint Hestia merkwürdiger Weise sehr bald (zuerst um Olympiade 77 oder 78, also gleich nach den Perserkriegen) auch in der Sculptur. Gerade die plastische Kunst sank nach unbestreitbar glänzenden Anfängen in der homerischen Zeit in einen jahrhundertelangen tiefen Schlummer, bis die von neuem in Gährung gerathenen Geister abermals

[1] Vgl. Welcker, gr. Götterl. II, S. 5 f.
[2] S. o. S. 25, A. 4.
[3] S. u.
[4] S. o. S. 10.
[5] S. o. S. 9.
[6] Wegen Sophokles s. o. S. 10.
[7] II, 50.

sich beruhigten. Nie zwar, auch in Griechenland nicht, ist wieder eine so absolut vollkommene Kunstschöpfung gelungen, als es die Homers ist. Aber auch die hellenische Plastik ist unerreicht. Ihr Einfluss auf die griechische Religion rivalisiert mit dem Homers. Dass auch sie ein verhältnissmässig so frühes Zeugniss für Hestia ablegt, ist von Gewicht.

Und man kann nicht etwa sagen, dass die Göttin ihren späten Ursprung verrathe, indem sie zunächst mehr als untergeordnet erscheine. Wo sie erscheint, ist sie sofort eine der Schwestern des Zeus, ja die älteste derselben. [1]

Also Homer hindert uns nicht von einem gräco-italischen Cult der Göttin Hestia-Vesta zu sprechen und auf sie unser Augenmerk zu richten.

Welches ist nun aber die Bedeutung dieser Göttin? Dabei ist stets ein doppeltes zu unterscheiden. Wie fassen die Männer der Poesie und Wissenschaft selbst die Göttin auf und was lässt sich aus ihnen für unsere Kenntniss des Cultus und des Glaubens des Volkes entnehmen? In diesem Abschnitte handelt es sich wesentlich um das letztere. Es gilt zunächst die Bedeutung und den Umfang der Verehrung der Göttin Hestia im Privathause festzustellen. Man geht an die Untersuchung des Cultus der Göttin, der heiligen Bräuche, welche sich an die Hestia knüpfen, unter der Voraussetzung bei Familienfesten doch jedesfalls ihr eine hervorragende Stelle zugewiesen zu sehen.

DIE AMPHIDROMIEN.

Entschieden als Göttin der Familie scheint Hestia bei den Amphidromien zu erscheinen, dem Fest, bei welchem das neugeborene Kind um den Herd getragen wurde. Und

[1] Vgl. oben S. 25 f. Es ergab sich dort allerdings, dass die Erstgeburt der Göttin ihre Wurzeln in dem Cultgebrauche habe, ihr zuerst zu opfern. Allein dieser Brauch hätte ihr eine solche Stellung nicht verschaffen können, wenn man nicht in ihr eine grosse und altheilige Göttin erblickt hätte.

in diesem Sinne wird das Fest auch gewöhnlich in den Mythologien erwähnt.

Um so überraschender musste es bei näherer Betrachtung erscheinen, dass von der Göttin Hestia dabei so gut wie gar keine Rede ist, dass allerdings ein Lauf um die Hestia [1] statt fand, aber auch die Bedeutung dieses Laufs nicht sowohl auf die ernährende, erhaltende, gewissermaassen fortzeugende Kraft des Familienherdes führt, als auf die heiligende Kraft des reinen Feuers.

Das Fest der Amphidromien [2] nahm ungefähr folgenden Verlauf [3]: die Frauen, welche bei der Geburt mit Hand angelegt hatten, reinigten sich durch Händewaschen, natürlich gemeinschaftlich mit der Wöchnerin [4], dann trug man das Kind um die Hestia im Kreise laufend [5]. Es folgte die

[1] Irrig spricht Welcker a. a. O. S. 694 von einer Hestia der Phratrien.

[2] Auch hierüber hat neuerdings Petersen (über die Geburtstagsfeier bei den Griechen nach Alter, Art und Ursprung. Ein Beitrag zum Hausgottesdienst der alten Griechen. Fleckeisens Jahrbb. Supplem.-Bd. II. $18^{56}/_{57}$. S. 283—350) in seiner bekannten gründlichen Weise gehandelt. Vgl. aber Schömanns Darstellung, des ersten, der darauf Bezug nehmen konnte, gr. Alterth. II, S. 498 ff.

[3] Fast alles findet sich zusammengestellt in den Scholien zu Platons Theaetet. p. 122, b (p. 215 Bekker, p. 21 Ruhnk.): *ἡμέρα πέμπτη* (so hier also) *τοῖς βρέφεσιν ἐκ γενέσεως, οὕτω κληθεῖσα παρ᾽ ὅσον ἐν ταύτῃ καθαίρουσι τὰς χεῖρας αἱ συνεφαψάμεναι τῆς μαιώσεως καὶ τὸ βρέφος περὶ τὴν ἑστίαν φέρουσι τρέχουσαι κύκλῳ καὶ τοὔνομα τίθενται τούτῳ δῶρά τε πέμπουσι τῷ παιδίῳ ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον πολύποδας καὶ σηπίας οἵ τε φίλοι καὶ οἰκεῖοι καὶ ἁπλῶς οἱ προσήκοντες.* Fast gleichlantend hat Eudokia auch dieses Scholion wie die Glosse des Harpokr. und die des Et. M.

[4] Euripides Electra 654: *λέγ᾽ ἡλίους, ἐν οἷσιν ἁγνεύει λεχώ.* Vgl. v. 1124 ff.

[5] Die Scholiasten und Lexikographen variieren hier in etwas. In den Platouischen Scholien heisst es: *τὸ βρέφος περὶ τὴν ἑστίαν φέρουσι τρέχουσαι κύκλῳ*, bei Harpokration nach den besseren codd. der Epitome: *τὸ βρέφος περὶ τὴν ἑστίαν ἔφερον τρέχοντες*, bei Hesych.: *ἀμφιδρ. — ἐν ᾗ τὸ βρέφος περὶ τὴν ἑστίαν ἔφερον τρέχοντες κύκλῳ καὶ ἐπετίθεσαν αὐτῷ ὄνομα κ. τ. ἄ.*; bei Suidas u. d. A.: *τὸ δὲ βρέφος περιφέρουσι τὴν ἑστίαν* (Hemsterh. *περὶ τὴν ἑστ. φέρουσι*) *τρέχοντες*; Apost. II, 56 in den paroem. Gr. II. p. 278 f. und gleichlautend Arsenios viol. ed. Walz p. 52 f. n. d. A.: *τὸ δὲ*

Namengebung [1]. Möglich, dass man ursprünglich nackt um den Herd lief [2].

Der Zusatz bei Petersen dagegen: „ja sie scheinen hernach um das Kind selbst im Kreise herumgelaufen zu

*

βρέφος παραφέρουσι τὴν ἑστίαν τρέχοντες und am Schluss, wo die Glosse des Harpokration mit sonst nichtssagenden Änderungen wiederholt wird, ebenso παρὰ statt περί. Schon diese blosse Übersicht zeigt aber, dass auf die Abweichungen von περι kein Gewicht zu legen ist und dass das τρέχουσαι in den Platonischen Scholien die Folge der unmittelbaren Verbindung (durch καὶ statt δὲ, wie Suidas, Apost., Arsen. haben) mit dem vorausgehenden ist.

[1] Amphidromien und Namengebung am 10. oder 7. Tag (s. Aristoteles hist. an. VII, 12 p. 588, vgl. Harpokration s. v. ἑβδομευομένου p. 102 f. ed. Dindorf) sind nicht zu trennen. Vgl. Petersen a. a. O. S. 288 ff. Es folgt diess mit besonderer Evidenz aus den oben citierten Versen der Elektra des Euripides, wo v. 1124 ff. eben der zehnte Tag, der im Fall der Unterscheidung als Tag der Namengebung erscheint, als Tag der Reinigung und des Reinigungsopfers bezeichnet wird. Einer solchen Autorität aus klassischer Zeit gegenüber hätten sich Becker und C. F. Hermann (Charikles 2. A. Bd. II, S. 6) nicht durch das Zeugniss des Suidas (unter ἀμφιδρόμια I, 1 300 f.; wo der Schluss heisst: τῇ δεκάτῃ δὲ τοὔνομα τίθενται), der allerdings ausdrücklich trennt, beirren lassen sollen. Wenn sonst das eine Mal dieser, das andre Mal jener Tag genannt wird, so lesen wir bei Bekker Anecd. I, p. 207, 13 einfach: Ἀ. ἑστίασις ἀγομένη ἐπὶ τοῖς βρέφεσι μετ' ὀλίγας ἡμέρας τοῦ τεχθῆναι u. s. w.

[2] Diess ist durch eine Glosse des Hesych. überliefert. Δρομιάμφιον ἦμαρ· ἀμφιδρόμια. ἔστι δὲ ἡμερῶν ἑπτὰ ἀπὸ τῆς γεννήσεως, ἐν ᾗ τὸ βρέφος βαστάζοντες περὶ τὴν ἑστίαν γυμνοὶ τρέχουσι. Petersen übersetzt: leichtbekleidete Frauen. Aus dem obigen sieht man, dass Petersen Unrecht hat, mit Rücksicht auf die platonischen Scholien bloss von Frauen zu reden. Die Sitte mag später abgekommen sein; daher die vereinzelte Kunde.

Übrigens hätte M. Schmidt gewiss besser daran gethan, die Conj. des Casaubonus δρομιάμφιον in den Text aufzunehmen. Es scheint ihm die feine Bemerkung des Valesius entgangen zu sein, die derselbe zum Harpokration (bei Dind. II, p. 42) macht: ‚Sic poeta quidam, Callimachus forte, in hexametro posuerat metri causa transponens compositum ἀμφιδρόμια.' Eine solche Übereinstimmung der Laute und der Bedeutung wäre doch merkwürdig, wenn ihr nicht die Identität der nur umgestellten Worte zu Grunde läge.

sein“, beruht offenbar auf einer Confusion bei den Scholiasten [1]. Verwandte und Bekannte gaben Geschenke zu dem Feste, namentlich Polypen und Tintenfische. Diese wurden hierauf neben andern bevorzugten Delikatessen bei dem gebräuchlichen Festmahl mitaufgetragen [2], das wenigstens zur Zeit der mittleren Komödie [3] oft bis tief in die Nacht hinein gedauert haben muss und durch Tanz und Spiel erheitert war, wobei dann die *χαρίσιοι* genannten Kuchen auch als Preis genannt werden [4]. Dass ein Opfer statt gefunden

*

[1] Petersen hat sich dazu durch das Scholion zu des Aristophanes Lysistrate 757 verleiten lassen: *ἀμφιδρόμια δὲ ἡ δεκάτη ἡμέρα τῶν τικτομένων παιδίων, ἐν ᾗ τὰ ὀνόματα αὐτοῖς τιθέασι περιδραμόντες κειμένοις.* In der Anm. 8 bemerkt er: ‚doch ist diess vielleicht die eigenthümlich römische Sitte gewesen, denen der freistehende heilige Herd unbekannt war.‘ Hievon wissen wir nichts. Der Scholiast spricht von griech. Sitte. Im altrömischen Haus überdiess hatte der Herd gewiss dieselbe Stelle wie im griechischen (s. u.) und wie die Varianten schon zu zeigen scheinen (s. S. 53 f. A. 5), wusste man sich da zu helfen, wo die Hestia nicht frei in der Mitte stand. Es ist das eben einer der zahlreichen Fälle, wo man den Muth wird haben müssen, Angaben deren Entstehung aus Nachlässigkeit sich zu verrathen scheint, einfach abzulehnen.

[2] Ephippos in seinem Geryones bei Athen. IX p. 370 c vgl. II p. 65 c, wo dieselben Verse vom 4ten an (es sind noch acht) dem Eubulos zugeschrieben werden. Meineke (fr. com. Gr. III p. 325) meint zwar: «quidni iisdem utrumque poetam versibus usnm credamus?» Allein ich glaube kaum, dass der berühmte Kritiker, dessen Autorität auf diesem Felde freilich die erste ist, auf diese Frage allseitig eine bejahende Antwort erhalten wird.

[3] Lange vor der Zeit der neuen Komödie fand diese geräuschvolle Feier keinesfalls statt, vgl. Platon Alc. 1. p. 121 *ἡμῶν δὲ γενομένων* (im Gegensatz zum Geburtstag des Kronprinzen von Persien), *τὸ τοῦ κωμῳδοποιοῦ οὐδ' οἱ γείτονες σφόδρα τι αἰσθάνονται.* Daraus möchte man fast schliessen, dass auch die Bekränzung des Hanses (s. Eubulos bei Athenäos IX p. 370) erst um diese Zeit aufgekommen sei.

[4] Petersen S. 291 sagt: «die Sklaven und Sklavinnen backten (sic) in heisser Asche ein Festbrot aus Resten früherer Mahlzeiten auf dem heiligen Herde (*ἑστία*), um den sie dabei herumliefen. Der Knchen hiess *χαρίσιος*, wahrscheinlich weil er zum Geschenk bestimmt war; denn was sollten arme Sklaven anders schenken? Vgl. Eubulos bei Athen. XIV p. 646 und XV p. 668 mit Pollux VI, 73. Etym. M. u. *ἀμφιδρόμια.*» Diese

Angabe hat Schömann Alterth. II, S. 499 mit Recht ausgelassen. Hier aber bedarf es gegen einen Mann wie Petersen der Gründe.

Im Etym. M. a. a. O. (und wörtlich ebenso mit unbedeutenden Varianten bei Eudokia *Ἰωνιά* p. 39 ed. Villoison) lesen wir: *Ἀ. ἑορτή ἐστιν ἐν Ἀθήνησι τελουμένη καθ' ἣν ἐγκρυφίου ἄρτου ὀπτωμένου ἐπὶ τῆς ἑστίας περιτρέχουσι* (Sylburg im Text und Eudokia: *ἐπιτρέχουσι*). *Τὸ δ' αὐτὸ ποιοῦσι καὶ μετὰ σκευῆς [εἰς] τά βρέφη παρὰ τὴν ἑστίαν περιφέροντες, ἐπειδὴ κουροτρόφος ἡ θεὸς* (Gaisford hat diess im Text; ob aus Conjectur oder auf Grund bandschriftlicher Autorität, kann ich nicht sagen, da seine Ausgabe bier mir nicht zu Gebot steht. Eudokia bat *τροφὸς* im Text wie die Ausgabe Sylburgs) *ἐπί τινων πεφήμισται. Μέμνηται Πλάτων ἐν Θεαιτήτῳ.* Von den Resten früherer Mahlzeiten ist die Rede bei Hesych. (s. v. *χαρίσιον*) *πλακούντων εἶδος. οἱ δὲ ἄρτον ἀπὸ τῶν λημμάτων* (l. *λειμμάτων* nach Toup emend. vol. II p. 369) und Suidas: *ἀνάστατοι πλακούντων εἶδος. Ἐλέγοντο δέ τινες πλακοῦντες καὶ χαρίσιοι. Οὗτοι δὲ ἀπὸ τῶν καταλειπομένων συμμιγνύμενοι ἐγένοντο.* Allein man mag diese Stellen betrachten wie man will und die andern Erwähnungen vergleichen, von Sklaven und ihren Geschenken ist nirgends die Rede, noch weniger davon, dass sie den Cbarisioskuchen buken. Becker beruft sicb für die Geschenke der Sklaven auf die Citate im Gallus B. II S. 54. Bestimmt bezeugt finde ich sie nur bei Terenz (Phormio V. 46 ff.): porro autem Geta ferietur alio munere, ubi era pepererit: porro autem alio, ubi erit puero natalis dies: ubi initiabunt, omne hoc mater auferet. Die Beweiskraft der Verse für griechische Sitte wird anzunehmen sein (vgl. Petersen a. a. O. S. 294 f. Dagegen hat er Unrecht, daraus Folgerungen für die jährliche Feier des Geburtstags zu ziehen. Schömann folgert daraus die Feier des ersten Geburtstags. Gewiss auch mit Unrecht. Der natalis dies soll (vgl. C. F. Hermann's Rec. v. F. G. Schöne de veterum solennibus nataliciis Halberstadt 1832, 4. in Allg. Schulztg. 1833. II S. 1010) die griechischen Amphidromien wiedergeben). Dieses Zeugniss ist aber vereinzelt. Und auch die Geschenke zugegeben, reicht das Mittelglied — «was sollten arme Sklaven anders geben?» — weit nicht aus, um als ihr Geschenk nunmehr den Charisiosknchen zu betrachten. Mag auch der Vers des Eubulos im Ankylion (bei Athenaeos XIV p. 646 und XV p. 668 = Meineke fr. com. Gr. III p. 203): *ἐξεπήδησ' ἀρτίως πέττουσα τὸν χαρίσιον* (Meineke, fr. com. Gr. I p. 359 sagt mit Recht vom Ankylion: ubi (bei Athenaeos IX p. 369 d. XIV p. 646 b. XV p. 668 d) qui asservati sunt versus, natalicia pueri in fabula celebrata fuisse docent) einer Sklavin in den Mund gelegt werden können, so ist, um von der abweichenden Erklärung des Worts durch Athenaeos nicht zu reden (XV p. 668: *ἐγένετο δὲ καὶ πεμμάτιά*

hat, versteht sich von selbst, ist aber zudem ausdrücklich bezeugt [1].

*

τινα ἐν ταῖς παννυχίσιν, ἐν αἷς πλεῖστον ὅσον χρόνον διηγρύπνουν χορεύοντες. καὶ διωνομάζετο τὰ πεμμάτια τότε χαρίσιοι ἀπὸ τῆς τῶν ἀναιρουμένων χαρᾶς. μνημονεύει Εὔβουλος κ. τ. ἅ. Pollux VI, 72 zählt bloss zunächst den χαρίσιος unter den Arten des Brots auf und setzt dann (73) bei: τὸν μέντοι χαρίσιον πλακοῦντα εἶναι λέγουσιν. Ähnlich führt Athen. XIV p. 646 b den χαρ. unter den Kuchen auf und fügt dann bei: Εὔβουλος δ' ἐν Ἀγκυλίωνι ὡς περὶ ἄρτου αὐτοῦ ὄντος οὑτωσὶ λέγει, ἐξεπήδησ' u. s. w: Sollte in ἀρτίως nicht doch irgendwie ἄρτος stecken, da man sonst die bei Athenaeos vorausgehenden Worte sich kaum wird zurecht legen können, etwa: ἐξεπήδησ' ἄρτον ὡς πέψουσα τὸν χαρίσιον?), bei dem πλακοῦς χαρίσιος in des Aristophanes Δαιταλεῖς (Athen. XIV, 646, b = Meineke, fr. com. Gr. II p. 1027: Χαρίσιος. τούτου μνημονεύει Ἀριστοφάνης ἐν Δαιταλεῦσιν ἐγὼ δ' ἰὼν πέμψω πλακοῦντ' εἰς ἑσπέραν χαρίσιον. Meineke hat hier seine Conjectur πέψω, wie er in den Fr. com. a. a. O. las, mit Recht zurückgezogen und die Verse sprechen somit allerdings für den Gebrauch des Knchens zn Geschenken) jedesfalls nicht an Amphidromien zn denken nnd höchst schwerlich an einen Sklaven. Mögen übrigens auch wirklich Sklaven, was an sich ja das nächstliegende ist, sie gebacken haben, unterliegt es ferner keinem Anstand anzunehmen, dass solche Kuchen gerade auch bei Geburtstagen wirklich gebacken worden sind, so ist dagegen dieser Knchen als das übliche Geschenk der Sklaven nirgends bezeugt nnd die Notiz, welche dieses Backen als einen ceremoniösen Act darstellt, während dessen man um den Herd herumging, mehr als zweifelhaft. Das περιτρέχειν beim Backen desselben findet sich im Etymologicum, aber während die Bränche bei den Amphidromien so vielfach sonst erwähnt und auseinandergesetzt werden, nur bei diesem. Was sollte das für einen Sinn gehabt haben? Es liegt hier offenbar eine Verwirrnng vor, in Folge der in dem Etym. M. das περιτρέχειν auch zu dem Knchenbacken gerathen ist. Der Grund für das Herumtragen der Kinder παρὰ τὴν ἑστίαν, der hier angegeben wird, wird sich nns als ebenso apokryph herausstellen.

[1] Es gilt diess allerdings mehr für die δεκάτη, als für die Amphidromien; so z. B. Suidas s. v. δεκάτην ἑστιᾶσαι vgl. bei Hesych. δεκάτην θύομεν; besonders aber Aristophanes aves 923 f.: οὐκ ἄρτι θύω τὴν δεκάτην ταύτης ἐγώ, || καὶ τοὔνομ' ὥσπερ παιδίῳ νῦν δὴ θέμην. Aber dass eben auf die δεκάτη anch die Amphidromien zu fallen pflegten, damit identisch waren, ist schon oben S. 54 A. 1 nachgewiesen. Ohnehin ist das Opfer bei solchen aus sacralem Anlass gehaltenen Festmahlzeiten selbstverständlich. Doch ist Schömann (gr. Alterth. II, S. 499 Anm. 5) immer-

Die Heiligung der Wöchnerin fand nach Euripides am 10ten Tage statt, und zwar, während Scholien und Lexikographen von einem Reinigen durch Händewaschen sprechen [1], zunächst durch das Opfer, von dem in den entsprechenden Versen 1225 ff. die Rede ist. Allein dass das Opfer gleichwohl nicht der Hauptact bei der Feierlichkeit war, bedarf ja keines Beweises [2]. Die Reinigung erfolgt nicht sowohl durch das Opfer als eben durch das Herumtragen um die Hestia des Hauses. Und zwar galt die Reinigung durch das Herumtragen um das Feuer zunächst und in erster Linie sicher dem Kind, aber ohne Zweifel auch allen bei der Geburt und nachher bei dem Herumtragen betheiligten Personen.

Das Fest der Amphidromien ist demnach ein Fest der

hin zuzugeben, dass auch hier der Satz Anwendung erleidet: «In Dingen dieser Art banden sich die Griechen schwerlich mit peinlicher Gewissenhaftigkeit an eine feste Regel.» Nur wird er selbst damit am wenigsten der Forschung Pflicht und Recht absprechen, nach dem, was als das Gebräuchliche sich herausstellen lässt, zu suchen.

[1] Apostolios II, 56, bei v. Leutsch, paroem. Gr. II p. 278 f.

[2] C. F. Hermann, Privatalterth. § 32 sagt somit richtig: «erst am fünften Tag nach der Geburt (darüber s. o.) erfolgte die gottesdienstliche Lustration aller dabei betheiligten Personen durch einen Umgang um den Hausaltar, dem das Kind selbst vorausgetragen wurde.» Allein man ersieht dabei erstens nicht deutlich, ob auch das Kind selbst mit lustriert wurde, zweitens wird nicht angegeben, inwiefern dieses Herumtragen und Herumlaufen eine Lustration in sich schloss. Petersen dagegen unterscheidet zu scharf (a. a. O. S. 291) zwischen «dem Reinigungsopfer für die Wöchnerin und deren Bett, die Hebamme und deren Amme» und «der Weihe des Kinds, das von leichtbekleideten Frauen im Lauf um den Altar getragen ward.» Allein in dieser Weise darf man doch schwerlich trennen, dass das Opfer nur der Wöchnerin und ihren Helferinnen, das Tragen um die Hestia nur dem Kinde gegolten habe. Schömann endlich (gr. Alterth. II S. 499) gibt an: «Einige Tage nach der Geburt, doch nicht früher als am 5., wurde dann mit dem Kinde die Reinigungsceremonie der sogenannten Amphidromien vorgenommen, indem es entweder von der Grossmutter oder von einer andern der um die Wöchnerin beschäftigten Frauen um den häuslichen Herd getragen und unter Gebeten durch Bestreichung mit Reinigungsmitteln lustriert wurde.

Reinigung (und Weihe) für Mutter (mit ihren Helferinnen bei der Geburt) und Kind. Daher sagte man auch sprichwörtlich: *ἀμφιδρομίαν ἄγεις, ἐπὶ τῶν καθαιρομένων*[1]. Die Hestia also ist auch hier nicht sowohl als Symbol der Familie, noch weniger mit irgend welchem Bezug auf die Vermehrung und Fortpflanzung derselben gedacht, sondern es ist vielmehr das auf dem Herd brennende heilige Feuer nach seiner reinen und reinigenden Natur, das als wirkend erscheint[2].

Gerhard[3] wollte die Amphidromien auch in gewissen bildlichen Darstellungen erkennen. Es fallen aber einmal die von Gerhard in den antiken Bildwerken unter diesem Namen zusammengefassten Darstellungen überhaupt nicht unter éinen Begriff. Auf Tafel L ist weder Altar noch Feuer überhaupt ersichtlich, aber auch auf Tafel LI ist die kleine Figur, welche Gerhard für das zu weihende Kind hält, bekleidet. Auf Tafel LII befindet sich ein Kind fast nackt in einem Kessel, davor eine Frau, aber gleichfalls ist nun hier

*

[1] Apostol. II, 56, bei Leutsch, paroem. Gr. t. II, p. 278 sq.

[2] Petersen versucht ferner die jährlichen Genethlien mit den Amphidromien dadurch zu vermitteln, dass er sagt (S. 292), die Opfer an den Amphidromien trugen denselben Namen mit dem jährlich wiederkehrenden Geburtstag (*γενέθλια*) und der Dämon des Festes der Amphidromien wird auch *Γενέθλιος* genannt. Letzteres bezieht sich auf eine Angabe des Hesychios unter *ἀμφίδρομος*. *Αἴσχυλος Σεμέλῃ ἔπλασε δαίμονα καινὸν περὶ τὰ ἀμφιδρόμια, ὡςεὶ ἔλεγες τὸν γενέθλιον.* Wir haben also hier einen vom Dichter erdichteten Daimon Amphidr. und mit diesem vergleicht dann erst Hesychios den *Γενέθλιος*. Es ist demnach die Ansicht eines Gelehrten, nicht alte Tradition, mit der wir es zu thun haben. Auf solche Erklärungen ist aber gewiss weniger Gewicht zu legen, als häufig geschieht. Was dann den Ausdruck *γενέθλια θύειν* betrifft, so gebraucht diesen Euripides im Ion 651 ff. 804 ff. Allein gerade hier war es ja natürlich, statt von Amphidromien und *δεκάτη* von der Feier des Geburtstags zu reden. Petersens feiner Sinn für diese Dinge, scheint mir, hat ihn hier denn doch nicht auf die rechte Auffassung der Amphidromien geführt, nachdem er einmal von diesen stets auf den Geburtstag hinübersah.

[3] Antike Bildwerke I, 50—52. Griech. Vasenbilder Taf. LXIX und LXX, 5. 6. Bd. I. S. 196.

wieder weder Altar noch Feuer sichtbar. Es kann also nirgends mit Grund an Amphidromien oder Feuerreinigung eines neugeborenen Kindes gedacht werden.

Auf der Darstellung in den Vasenbildern befindet sich Feuer unter dem Kessel, und sehen rechts wie links je eine sitzende Frau und dahinter ein stehender Mann zu. Welcker [1] erkannte darin den uralten Gebrauch, der im Mythos des Athamas dargestellt ist, wornach dieser einen seiner Söhne in den Kessel des über dem Feuer befindlichen Dreifusses warf. Diese Erklärung zieht Gerhard [2] jetzt selbst seiner Deutung auf Amphidromien vor.

Immerhin liegt ein ähnlicher Gedanke wie den Amphidromien, nur mythisch ins Wunderbare gesteigert, der Feuerläuterung des attischen Königssohns durch Demeter [3] zu Grunde, oder der Sage dass Achilleus ins Feuer gelegt wird um unsterblich zu werden [4]. Selbst die Verbrennung des Herakles auf dem Oeta fällt unter einen ähnlichen Gesichtspunct. Welcker [5] hat die Amphidromien noch in einer andern Darstellung auf einer Terracotte des brittischen Museums erkannt. »Ein nackter Satyr bekränzt und mit grösserer Pantherhaut, als gewöhnlich ist, festlich geschmückt und eine Mänade als Amme ebenfalls festlich angethan tragen im freudigen

[1] Alte Denkm. III, S. 142 f.

[2] Vasenbilder Bd. IV, S. 114 (Nachträge nnd Berichtigungen). O. Jahns Deutung auf Iasons Verjüngung dnrch Medea (Archäol. Beiträge S. 157) wird sich nicht halten lassen.

[3] hy. Hom. in Cer. V. 239 sqq. Apollod. 1, 5, 1, 4.

[4] Vgl. Preller, griech. Mythol. II, S. 400 f. Anm. 1. Dagegen glanbe ich nicht, dass man mit Gerhard (Vasenbilder I. S. 196) auch das Kochen des zerstückten Leichnams von Dionysos, der ja nachher begraben wird, als Fenerläuternng fassen darf.

[5] Vgl. Welcker, Nachtrag zu der Schrift über die Aeschyl. Trilogie. Frankfurt 1826. S. 122 f. festgehalten in Neuester Zuwachs S. 17. Anm. und in Götterl. Bd. III (1862), S. 216, Anm. 1. Panofka, Bilder antiken Lebens I, 1. Eine ganz ähnliche Reliefplatte nach Wieseler, D. d. a. K. II, n. 414 in Campanas op. ant. in Plastica t. II. Wieseler gibt auch eine Übersicht über abweichende Erklärungen.

Tanz das Kind in seiner Wanne, als gewöhnlicher Wiege oder Wiegenform, davon; er einen Thyrsos, sie eine Fackel gegen dessen Haupt hinhaltend.« Wieseler meint zwar, er möchte bezweifeln, dass das Liknon bei dem Dionysos nothwendig und immer den neuaufgelebten Gott anzeige. Aber jedesfalls beinahe immer. Und dann sagt er: »Was ferner den Gedanken an den Herdumlauf anbelangt, so spricht dagegen erstens, dass niemals ein Herd zum Vorschein kömmt; dann, dass auch kein Umlauf dargestellt ist, sondern ein Tanz.« Aus der vorliegenden Auseinandersetzung wird hinreichend erhellen, wie sich die Auffassung der Amphidromien als Feuerreinigung und die dieses offenbar eine Feuerreinigung des neugeborenen Dionysos darstellenden Bildes als der Amphidromien des neuaufgelebten Gottes gegenseitig decken.

Fasst man das alles ins Auge, so ist es gewiss auffallend, dass nur in dem Etymologicum Magnum und den daraus geschöpften Angaben von der Göttin selbst die Rede ist, und zwar, was sehr zu beachten ist und so selten in ähnlichen Fällen gehörig beachtet wird, nicht in einer Angabe, die eine Thatsache des Cultus berichtet — und selbst hierin erwies sich der Bericht des Etymologicum corrumpiert —, sondern in einem Nebensatz, der die eigene Weisheit des Urhebers der Glosse in Gestalt eines jener so oft irregehenden und irreführenden Gründe enthält. Die Amphidromien finden statt, heisst es, weil die Göttin »bei einigen *κουροτρόφος* heisst.« Es ist diess die einzige [1] Erwähnung der Kurotrophie der Göttin, und dieselbe ist offenbar eben aus dem Gebrauch der Amphidromien herausgesponnen, deren richtige Deutung die Gelehrten nicht kannten.

DER DIES LUSTRICUS.

Völlig stimmt zu dieser Auffassung, dass an dem den Amphidromien entsprechenden Tag bei den Römern, dem

[1] Der Berufung auf die *τινὲς* ist schwerlich Werth beizulegen.

dies lustricus [1], dem 9ten für Knaben, dem 8ten für Mädchen, gleichfalls die Kinder gesühnt und ihnen die Namen gegeben werden, wie ihn denn Tertullian auch nominalia nennt [2]. Einen Grund für die Festsetzung nach dem 7ten gibt Aristoteles an [3]. Man glaubte nach ihm der 7te sei von entscheidender Wichtigkeit für die Erhaltung der Kinder. Die Griechen wählten wohl einfach den Tag mit Rücksicht auf die ihnen geläufige Zehn; die Römer mussten auch diess superstitiöser ausgrübeln, den neunten Tag als ungerade Zahl erhielten die Knaben, den achten als gerade die Mädchen. Plutarch [4] wird Recht haben, wenn er die Wahl der Tage dadurch bestimmt glaubt, dass die ungerade Zahl für männlich, die gerade Zahl für weiblich galt. Er sagt gleich selbst, dass diess auch pythagoreischer Glaube sei, und so stossen wir schon hier auf eine der zahlreichen Berührungen römischer und pythagoreischer Superstition.

Mommsen (röm. Chronol. S. 228 f.) erkennt darin Spuren des alten Schwankens zwischen der sieben- und achttägigen Woche. Allein eben weil es gewiss ist, dass dieser Ansatz, wie die Nundinae, die feriae novendiales, auf eine Bedeutung der Zahl acht für uralte Zeiteintheilung in Italien hinweist, möchte ich bei der Annahme bleiben, dass man mit Rücksicht auf jene

*

[1] Paulus Diac. p. 120. Lustrici dies infantium appellantur, puellarum octavus, puerorum nonus, quia his lustrantur atque eis nomina imponuntur. Vgl. Macr. 1, 16, 36. Ulpian 15, 2. 16, 1 a wird statt post nonum diem post nominum diem gelesen. Mommsen röm. Chronol. 2. A. S. 229 Anm. 2 sagt, dass man hier nonum diem nicht in nominum diem ändern sollte. Gewiss mit Recht. Aber éinmal bietet ja der cod. selbst ‚nominum‘. Auch der Name nominalia ist, soviel ich weiss, nur durch Tertullian und griech. u. lat. Glossen (Gloss. vet. nach Pontan. zu Macrob. a. a. O.) bezeugt. Erwähnt wird der dies lustr. Suet. Calig. 25. Nero 6. Arnob. adv. gent. III, 4.

[2] De idolol. c. 16 (nicht 6).

[3] S. o. S. 54 A. 1. Vgl. auch Plut. qu. Rom. 102.

[4] Plut. a. a. O., wo er sich freilich zugleich in's Abenteuerliche ergeht.

[5] Von den Römern sagt es Plutarch nur fragweise. Aber s. Plin. h. n. II § 129. Macr. somn. Scip. I, 6, 1; II, 2, 7.

Superstition die Mädchen am Schluss der ersten acht, die Knaben am Beginn der neuen acht Tage lustrierte.

DIE PERISTIEN.

Auch auf eine öffentliche Lustration fällt Licht aus der Reinigungsceremonie der Amphidromien, auf die Peristien [1], welche der Peristiarchos vornahm. Es ist diess ein religiöser Ritus, welcher schon desshalb hier anhangsweise besprochen werden muss, weil auch von ihm aus umgekehrt die Bedeutung der Amphidromien beleuchtet werden kann.

Der Name Peristien erinnert bestimmt an Hestia [2]. Es wurde bei denselben allerdings nicht das zu reinigende Volk um die Hestia, d. h. das Opferfeuer geführt, sondern man trug Ferkel um das versammelte Volk herum. Und dann folgte erst noch eine weitere die Reinigung des Volk's erst vollendende Handlung, die Räucherung durch den Herold [3]. Es fragt sich nun aber eben, woher der Name? Gerade dieser erklärt sich aus den Angaben der Scholien ja keineswegs [4]. Nur Hesychios gibt eine Erklärung mit Rücksicht auf die *ἑστία*, die aber ungenügend ist. Das Richtige gibt Istros, [5] wenn wir uns von der beigegebenen Scholiastenweisheit nicht irren lassen. Nach ihm hiessen eben die zur Reinigung dienenden Thiere *περίστια*, und die welche die Reinigung vollbrachten, *περιστίαρχοι*. Dieselben werden wohl zuerst um das Herdfeuer und dann erst, nach-

[1] Harpokration *Καθάρσιον. Αἰσχίνης κατὰ Τιμάρχου. ἔθος ἦν Ἀθήνησι καθαίρειν τὴν ἐκκλησίαν καὶ τὰ θέατρα καὶ ὅλως τὰς τοῦ δήμου συνόδους μικροῖς πάνυ χοιριδίοις, ἅπερ ὠνόμαζον καθάρσια. τοῦτο δ' ἐποίουν οἱ λεγόμενοι περιστίαρχοι, οἵπερ ὠνομάσθησαν οὕτως ἤτοι ἀπὸ τοῦ περιστείχειν ἢ ἀπὸ τῆς ἑστίας.* Ebenso Suidas s. v. Vgl. Schol. Aristoph. Ach. 44. Pollux VIII, 104.

[2] Vgl. Schömann, de comitiis p. 91: neque obscura est huius nominis derivatio, a *περὶ* et *ἑστία*. itaque proprie designat, quae circum forum, lustrandi causa feruntur.

[3] Vgl. die Schol. Bernardina zu Aisch. adv. Timarch. § 23.

[4] Hesych s. v. *κάθαρμα. τὸ χοιρίδιον, ᾧ τὴν ἑστίαν ἐκάθαιρον ἐν ταῖς ἐκτροπ(ι)αῖς. ὁ δὲ ἐπιτελῶν δημοσίως περιστίαρχος ἐλέγετο.*

[5] Fr. hist. Gr. ed. C. Müller vol. I, p. 422, fr. 32.

dem sie so geweiht waren, um das Volk herumgetragen worden sein [1]. Indem man diesen doppelten Act nicht unterschied, entstand die Verwirrung bei den Scholiasten und Glossographen.

Eine Anspielung auf die Reinheit und reinigende Kraft dieser Céremonie liegt auch darin, dass es gerade *χοῖροι* sind, welche geopfert werden. Denn bei der Wahl des Thiers wirkte gewiss auch die andere Bedeutung des Worts mit [2].

Die lustrierende Bedeutung des Feuers braucht nicht aus Riten erschlossen zu werden, sie ist gewissermaassen als dogmatischer Lehrsatz wiederholt ausgesprochen. *Τὸ πῦρ καθαίρει, τὸ δὲ ὕδωρ ἁγνίζει*, das Feuer reinigt, das Wasser heiligt, sagt Plutarch [3]. Und schon etymologisch weist *πῦρ* ja wohl auf W. pû reinigen zurück [4]. Es bedarf hier nicht weiterer Beispiele von der reinigenden, lustrierenden Kraft des Feuers [5]. Ich erinnere nur noch an die Palilien in Rom, bei denen die Menschen durch einen Sprung über das Feuer gereinigt wurden [6], dieselbe Lustra-

*

[1] Auch vom römischen Lustrum sagt Dionys. IV, 22: (Servius Tullius) *κελεύσας τοὺς πολίτας ἅπαντας συνελθεῖν —, — καθαρμὸν αὐτῶν ἐποιήσατο ταύρῳ καὶ κριῷ καὶ τράγῳ. τὰ δὲ ἱερεῖα ταῦτα τρὶς περιαχθῆναι περὶ τὸ στρατόπεδον κελεύσας ἔθυε τῷ κατέχοντι τὸ πεδίον Ἄρει.*

[2] Dass die Hoden der Frischlinge bei dem Lustrationsact zur Reinigung hingeworfen wurden, hat man aus Demosthenes (adv. Con. 54, 39 p. 1269 u. das. Reiske, app. crit. ad Demosth. III, p. 1614 mit Berufung auf Hemsterh. zu Luc. I, p. 330) schliessen wollen. Der Text wird allerdings richtig hergestellt sein: *τούτους — τοὺς ὄρχεις τοὺς ἐκ τῶν χοίρων, οἷς καθαίρουσιν ὅταν εἰσιέναι μέλλωσιν, συλλέγοντας ἑκάστοτε συνδειπνεῖν ἀλλήλοις.* Allein die Supplierung — *οἱ πρυτάνεις* — ist dort völlig willkürlich.

[3] Plut. qu. Rom. 1. *καθάρσιον πῦρ* Eur. Herc. fur. 927. Vgl. C. F. Hermann gottesd. Alterth. § 23, 7 ff.

[4] Vgl. Pott, etymolog. Forsch. I, 217; Curtius, gr. Etymol. II, 317.

[5] Vgl. nur z. B. Odyss. XXII, 481 f., wo Odysseus sagt: *Οἶσε θέειον, γρηῦ, κακῶν ἄκος, οἶσε δέ μοι πῦρ, | Ὄφρα θεειώσω μέγαρον.* Eurip. Helena 865 ff. Herc. fur. 1145. Iphig. in Taur. 1186.

[6] Ovid. fa. IV, 727. 781; Tibull. II, 5, 89; Prop. V, 4, 77; Dionys. I, 88; Prob. zu Verg. georg. III, 1; Schol. Pers. I. 72. Vgl. Marquardt, röm. Alterth. IV S. 165; Mommsen, C. I. L. vol. I, p. 391.

tionsceremonie, welche auch beim Todtencult in Rom stattfand [1], und an den griechischen Brauch, dass in das Wasser, mit dem man die Hände der Opfernden besprengte, ein Feuerbrand vom Altar getaucht wurde [2].

Dieselbe lustrierende Macht des Feuers bewährt sich auch in den Sühnungen und Reinigungen, die gleichfalls entweder an den Altären der Tempel oder an der Hestia in den Häusern vorgenommen wurden [3]. Der Mörder Ixion am Herde des Zeus ist ja nicht bloss das Vorbild der Hilfeflehenden, sondern auch das der durch Zeus Gnade Gesühnten. [4] Wie diese am Herde bittend sich niedersetzten, so wurden sie ganz ohne Zweifel auch daselbst gesühnt, vermöge der lustrierenden Macht des Feuers. Am Herde war es also auch ohne Zweifel, wo Adrast, der dort seine Zuflucht gesucht hatte, von Krösos gesühnt wurde. [5]

Ausser der Geburt eines Kindes hat das häusliche und Familienleben noch zwei besonders wichtige und feierliche Momente. Es ist die Gründung der Familie durch Schliessung der Ehe, und der Verlust eines Gliedes durch den Tod.

DIE HESTIA BEI DEN GRIECHISCHEN HOCHZEITSGEBRÄUCHEN.

Welche Rolle spielt dabei die Göttin der Familie, der Häuslichkeit? Doch gewiss eine sehr bedeutende? Auch bei der griechischen Ehe [6] soll Hestia unmittelbar betheiligt

[1] Paulus Diac. p. 2 sq.: Aqua et igni tam interdici solet damnatis, quam accipiuntur nuptae, videlicet quia hae duae res vitam humanam maxime continent. Itaque funus prosecuti redeuntes ignem supergradiebantur aqua aspersi; quod purgationis genus vocabant suffitionem.

[2] C. F. Hermann gottesd. Alterth. § 28, 7.

[3] Vgl. Bötticher der Omphalos des Zeus zu Delphi. 1859. 4. S. 11.

[4] Aisch. Eumen. 439 ff. Dindorf; Schol. zu Pindar Pyth. II, 39; Eurip. Phoeniss. 1192 cum notis Valck.; Schol. zu Apollon. III, 62.

[5] Herodot I, 35.

[6] Vgl. über die Ehegebräuche besonders Becker-Hermann Charikles III, S. 292 ff., Hermann Privatalterthümer 1852. S. 149 ff. Lasaulx zur Gesch. u. Phil. der Ehe bei den Griechen 1852. A. Rossbach Unter-

gewesen sein. So sagt nach C. F. Hermanns Vorgang [1] einer der gründlichsten und dabei nüchternsten Kenner griechischen Alterthums, Schömann [2]: »es wurden (bei dem Brautzug) Fakkeln getragen, welche die Mütter der Braut und des Bräutigams an dem Herdfeuer der elterlichen Häuser angezündet hatten«. Allein eben das Entzünden derselben gerade am Feuer der Hestia ist durchaus nicht überliefert [3], sondern beruht theils auf einer blossen Voraussetzung, theils auf der Combination der von den Müttern der Braut und des Bräutigams getragenen Fakkeln [4] und einer Vorschrift der Pythagoreer: man dürfe der Frau, welche der Mann als Hilfeflehende und von der Hestia weggeführt habe, in keiner Weise Unrecht thun [5]. Die religiöse Bedeutung dieser Fakkeln war offenbar keine andere als die, welche sie bei den andern Pompen auch hatten, wo Fakkeln getragen wurden, und wo nicht zugleich ein specieller Bezug auf die Lichtnatur, das Wesen des Gottes statt fand [6]. Die

suchgg. über die röm. Ehe S. 212 ff. Schömann griech. Alterth. II S. 492 ff.

[1] Privatalterth. § 31 A. 20.

[2] a. a. O. S. 494.

[3] Auch Rossbach a. a. O. S. 226 A. 700, wagt nur mit einem »wie es scheint» Hermann's Vermuthung beizutreten.

[4] Die Hauptbelege für diese Fakkeln s. bei Eurip. Phoen. 344; Apollon. Rhod. IV, 808 und zu Aisch. Septem v. 103: *νόμιμον γάρ ἐστι τῇ μητρὶ δᾳδουχεῖν ἐν τοῖς γάμοις τῶν θυγατέρων* vgl. Iphig. Aul. 739. Weiteres bei Jungermann zu Pollux III, 43. Böttiger Aldobr. Hochz. S. 142. Kunstmythol. II. S. 254. 411. Welcker im Rhein. Mus. N. F. I. S. 425. Stark in Zeitschr. f. Alterth. 1852. S. 75. Becker-Hermann Charikles III. S. 306.

[5] Bei Aristot. oecon. I. c. 4: *τοὺθ' ὑφηγεῖται δὲ καὶ ὁ κοινὸς νόμος, (γυναῖκα) καθάπερ οἱ Πυθαγόρειοι λέγουσιν, ὥσπερ ἱκέτιν καὶ ἀφ' ἑστίας ἠγμένην ὡς ἥκιστα δεῖν [δοκεῖν] ἀδικεῖν.* Vgl. Jamblichos vita Pythag. sect. 48: *ἔτι δὲ τὴν γυναῖκα νομίζειν ἀπὸ τῆς ἑστίας εἰληφότας μετὰ σπονδῶν καθάπερ ἱκέτιν ἐναντίον τῶν θεῶν εἰσῆχθαι πρὸς αὐτήν*, und sect. 84: *Γυναῖκα οὐ δεῖ διώκειν τὴν αὑτοῦ. ἱκέτις γάρ· διὸ καὶ ἀφ' ἑστίας ἀγόμεθα.* Vgl. auch Göttling, Ges. Abhandlgg. Bd. I. Halle 1851. S. 292 n. IX.

[6] Euripides Troades v. 349 sagt Hekabe: *Ἥφαιστε δᾳδουχεῖς μὲν ἐν*

Entzündung am Herd, wo sie statt fand, war nicht von sacralem Belang. Rossbach sagt [1], indem er die Angabe des Jamblichos als historisch gelten lässt: »Der Mann hat seine Gattin unter Opfern von ihrem Hausherde und Altare genommen, und wie eine Schutzflehende in Gegenwart der Götter in sein Haus eingeführt« [2]. »Diess ist die Situation, in welcher auch zu Sparta und sonst bei den Doriern der Raub stattfand.« Letzteres war aber schwerlich der Fall [3]. Ob »in den dorischen Colonien Unter-Italiens die Ehe unter Opfern am Hausherde geschlossen wurde« (S. 214), liesse sich eher fragen. Allein Aristoteles [4] spricht allgemein von den Pythagoreern, freilich, wie wir sahen, nur von einer Ansicht derselben. Ich möchte desshalb, wenn von der zweiten Stelle des Jamblichos zuzugeben ist, dass er eine positive Sitte berichtet, diess daraus erklären, dass dieselbe sich eben aus der buchstäblichen Auffassung jenes Spruchs bei den späteren Pythagoreern gebildet habe. Rossbach fügt endlich noch bei: »Auch in Athen hat sich der Raub wenigstens als Symbol und ohne Bewusstsein seines Ursprungs und seiner Bedeutung erhalten, auch hier nämlich flüchtete die Braut an den Hausaltar, wurde von diesem weggenommen und heimgeführt.« [5] Aber er hat sich hier durch die Freude über einen neuen Beleg für seine Grundvoraussetzung sicher

γάμοις βροτῶν. Durch diesen Vers wird zwar eine rituelle Beziehung der Hochzeitsfakkeln auf Hephaistos nicht erwiesen, aber doch auch eine solche auf die Hestia ausgeschlossen.

[1] Röm. Ehe S. 215.

[2] Dabei zieht Rossbach *ἱκέτις* zu *εἰσῆχθαι*, während es nach der Aristotelischen Stelle zu *εἰληφότας* gehört. Die Frau ist wie eine Schutzflehende [nach unserer Auffassung wie] vom Herd weggeführt.

[3] Auch Schömann gr. Alterth. II S. 498 A. 3 spricht sich gegen Rossbach aus.

[4] Rossbach nennt die Angabe bei Aristoteles, so viel ich sehe, nicht.

[5] Rossbach citiert Harpokration s. v. *ἡμιονικὸν ζεῦγος.* Ich finde aber in Dindorf's Ausgabe (Oxonii 1853) diese Glosse nicht. Rossbach meint wohl die betreffende Glosse des Suidas (I, 2 S. 714 ed. Bernhardy) und Photius lex. p. 44 Hermann.

zu weit führen lassen [1]. Sofern aber endlich für die Pythagoreer ein Wegführen der Braut vom Herde wirklich bezeugt ist, fällt derselbe nach des Jamblichos Zeugniss selbst [2] jedesfalls unter den Gesichtspunct des Altars.

Dagegen ist dieser nicht anwendbar bei einer andern Seite, deren symbolischer Gehalt aber auch kaum religiöser Natur ist und wobei der Herd nur in seiner appellativen Bedeutung als Mitte des alten Hauses gedacht ist, ja nicht einmal ein nothwendiger Bestandtheil des Brauches war. Ich meine die Katachysmata, das Ausstreuen von Naschwerk nach der Ankunft im Hause des Bräutigams „*παρὰ τὴν ἑστίαν*“, eine Sitte, die überdiess durchaus nicht blos auf die Hochzeitsgebräuche eingeschränkt war [3]. Mit Recht sprechen daher Becker, C. F. Hermann,

[1] Suidas (a. a. O.) sagt: *παραλαβόντες δὲ αὐτὴν (τὴν νύμφην) ἐκ τῆς πατρῴας ἑστίας ἐπὶ τὴν ἅμαξαν ἄγουσιν* u. s. w. Schon das *ἐκ* beweist, dass hier *ἑστία* in der Bedeutung ‚Haus‘ gebrancht ist, wenn gleich schon Valesius (zu Harpokr. bei Dind. t. II. p. 51) Rossbach in seiner Auffassung vorausgegangen ist.

[2] Man vgl. sein *ἐναντίον τῶν θεῶν* und *μετὰ σπονδῶν*.

[3] Vgl. die Schol. zu des Aristophanes plut. v. 768 f.:

Ἰοῦσ' εἴσω κομίσω τὰ καταχύσματα,
ὥσπερ νεωνήτοισιν ὀφθαλμοῖς ἐγώ.

(nnd ebenso Suidas *καταχύσματα* 2te Glosse): — *τῶν γὰρ νεωνήτων δούλων τῶν πρώτως εἰσιόντων εἰς τὴν οἰκίαν ἢ ἁπλῶς τῶν ἐφ' ὧν οἰωνίσασθαί τι ἀγαθὸν ἐβούλοντο καὶ τοῦ νυμφίου παρὰ τὴν ἑστίαν τραγήματα κατέχεον εἰς σημεῖον εὐετηρίας, ὡς καὶ Θεόπομπός φησιν ἐν Ἡδυχάρει*

φέρε σὺ τὰ καταχύσματα
ταχέως κατάχει τοῦ νυμφίου καὶ τῆς κόρης.
Εὖ πάνυ λέγεις.

ἐπεὶ οὖν καὶ ὁ Πλοῦτος ἐν πρώτοις εἰσέρχεται, τοῦτό φησι. σύγκειται δὲ τὰ κ. ἀπὸ φοινίκων — ἅπερ ἥρπαζον οἱ σύνδουλοι. κυρίως δὲ ἐλέγοντο ὅτε δοῦλον ἠγόραζον. ἔφερον γὰρ αὐτὸν παρὰ τὴν ἑστίαν καὶ καθίζοντες κατὰ τῆς κεφαλῆς κατέχεον κόλλυβα καὶ ἰσχάδας καὶ φοίνικας u. s. w. (vgl. dazu Hesych. s. v.). Man sieht, Theopompos spricht wenigstens in den erhaltenen Versen nicht von der Hestia, Aristophanes (wie auch die erste Glosse bei Suidas) und ebenso Demosthenes (adv. Steph. I, § 74 p. 1123 f.) weder von der Hestia noch von Hochzeitsgebräuchen. Den Herd erwähnt auch eine andere Glosse nicht, welche uns Harpokration (der Text ist aus

Rossbach, Schömann bei der Erwähnung der Sitte gar nicht von der Hestia.

HERD UND FEUER BEI DER EHESCHLIESSUNG IN ROM.

Auch ist in Rom, wo »unter lautem Toben und Schreien, unter dem Singen der Fescenninen und dem Schalle der Flöten die Knaben mit Ungestüm und Stichelreden verlangten, dass der Bräutigam Nüsse ausstreuen sollte,« vom Herde überall nicht die Rede [1]. Dagegen ist für die Römer die Entzündung der Hochzeitsfakkel am Herde bezeugt [2]. Und von hier aus könnte man dann freilich zu der Vermuthung kommen, sie habe auch in Griechenland ursprünglich dort stattgefunden. Allein jedesfalls war sie, wie gesagt, bei der hellenischen Hochzeit kein Moment von sacraler Bedeutung. Und auch in Rom ist erstens zu beachten, dass dabei von Vesta keine Rede ist. Nur der focus wird genannt, nicht seine Göttin; nicht der Herd ferner, sondern das Feuer darauf ist es allein, was in Betracht kommt. Dann aber fragt es sich allerdings, in welcher Bedeutung nun eben hier der focus und sein Feuer vorkommt. Mit Feuer und Wasser wird die junge Frau von ihrem Gemahl empfangen [3], es ist die Gemeinschaft des Feuers und Wassers [4], in welche die Neuvermählten dadurch treten, dass

*

Photios zu ergänzen) überliefert hat: *καταχ. Δημοσθένης ἐν τῷ κατὰ Στεφάνου α'. ὅτι τῶν νεωνήτων οἱ δεσπόται τραγήματα κατέχεον Ἀριστοφάνης Πλούτῳ δηλοῖ. ὅτι δὲ καὶ τῶν ἀπὸ θεωρίας* * * * (*ἀλλὰ καὶ τ. ἀ θ. ἐλθόντων* Photios). *κατεχεῖτο δὲ καὶ τῶν νυμφίων, ὡς Θεόπομπος Ἡδυχάρει.*

[1] Vgl. besonders Rossbach a. a. O. IV, 7, 4 S. 347 ff.

[2] Vgl. besonders Rossbach, röm. Ehe S. 361 ff.

[3] Vgl. Novius Virg. praegn. bei Non. s. v. puriter. Seqnere me. Puriter volo facias! Igni atque aqua volo hunc (lies hanc) accipier (Ribb. Com. Lat. p. 228 v. 96 f. Varro bei Serv. zu Verg. Aen. IV, 167: Aqua et igni mariti uxores accipiebant. Festus ep. p. 2 aqua et igni. Scävola Dig. XXIV, 1, 66. Vgl. Varro de l. l. V, 61. Ovid Fa. IV, 787. Plutarch qu. Rom. 1. Stat. silv. 1, 2, 5. Valer. Flacc. Argon. VIII, 244. Serv. zu Verg. Aen. IV, 103. 339.

[4] Vgl. Dionys II, 30: *ἐπὶ κοινωνίᾳ πυρὸς καὶ ὕδατος ἐγγυῶν τοὺς γάμους*

die Fakkel aus Weissdorn, am Herde im mütterlichen Hause der Braut entzündet, von freigeborenen Knaben getragen, von Seiten der Neuvermählten herbeigebracht wurde, während der Mann ebenso von seinem Herde in einem Scheit aus dem Holz von einem glücklichen Baum Feuer und in einem Wassergeschirr Wasser herbeitrug [1].

Vor allem muss in die Augen springen, dass in dieser Symbolik eine ganz andere Luft weht als in den hellenischen Bräuchen. Es ist das nicht die religiös erregte Phantasie, die gleichsam unmittelbar und unwillkürlich einen Leib für ihre Gedanken und Empfindungen sich schafft, es ist der superstitiös grübelnde Verstand vielmehr, der mit Reflexion und Bewusstsein seinen Gedanken einen symbolischen Ausdruck verleiht. Gewiss dürfen wir hier auch daran denken, dass Wasser und Feuer als die Grundelemente wie alles Daseins überhaupt, so insbesondere des neugegründeten Hauswesens betrachtet wurden [2]. Allein zugleich handelt es sich doch wesentlich um den religiösen Ge-

κτλ. Festus ep. p. 87: Facem in nuptiis in honorem Cereris praeferebant, aqua aspergebatur nova nupta; sive ut casta puraque ad virum veniret, sive ut ignem atque aquam cum viro *communicaret*.

[1] So scheint es, sind zwei Stellen des Varro bei Nonius zu combinieren: die eine s. v. faxs — Cum a nova nupta ignis in face adferretur, foco ejus sumptus, cum fax ex pinu (l. spina) alba esset, ut eam puer ingenuus adferret. Die andre s. v. felix u. s. v. titionem fustem ardentem. Contra a novo marito cum item e foco in titione ex felici arbore et in aquali aqua allata esset.

[2] Vgl. Fest. ep. p. 2. Ovid. fa. IV, 787 ff.: An quia cunctarum contraria semina rerum sunt duo discordes, ignis et unda, dei iunxerunt elementa patres (bei den Parilien) aptumque putarunt ignibus et sparsa tangere corpus aqua? An quod in his vitae causa est, haec perdidit exsul, his nova fit coniunx, haec duo magna putant? Serv. zu Verg. Aen. IV, 103: quae (in manum) conventio eo ritu perficitur, ut aqua et igni adhibitis, duobus maximis elementis, natura coniuncta habeatur. Vgl. Varro de l. l. V, 61 und Plutarch qu. Rom. 1. Besonders aus diesen Stellen ist ersichtlich genug, wie sehr sich die Römer der späteren Zeit selbst durchaus aufs Rathen angewiesen sahen.

brauch derselben. Als Priesterin des neuen Hauses [1] wird auch in dieser Handlung die neue Frau geweiht. »Die Fakkel trug man bei Hochzeiten zu Ehren der Ceres voran, mit Wasser ward die Neuvermählte besprengt; sei es auf dass sie keusch und rein zum Manne käme, sei es um Feuer und Wasser mit dem Manne zu theilen.« So sagt Festus [2]. Eben in diese Gemeinschaft des Feuers und Wassers traten nun aber Mann und Frau wesentlich auch wegen des gemeinsamen häuslichen Cultus. Die Fakkel lodert der Ceres, und das Feuer reinigt, das Wasser heiligt, sagt Plutarch [3]. Von letzterem giebt Varro bei Servius [4] noch weiter an, dass es von reinem Quell durch glückliche (natürlich sind patrimi et matrimi gemeint) Knaben oder Mädchen geholt wurde und dass sich die jungen Frauen die Füsse damit wuschen. Also auch das Wasser ward wesentlich als heiliges und reinigendes Element verwendet und so finden wir auch hier, sobald wir genauer hinsehen, die Bedeutung des heiligen, des reinen und reinigenden Feuers als die Grundfarbe durchschlagen [5].

Von wem wir aber keine Silbe hören, das ist die Göttin Hestia, das ist Vesta. Ja allerdings ein Mal wird Hestia als eine Göttin genannt, unter deren Schutz die Ehe sich befinde. Der Rhetor Menander [6] gibt die Vorschrift, der neuvermählte Bräutigam *μέλλων ταῖς πράξεσιν ἐπιχειρεῖν* solle zu Eros, Hestia, den Genethlioi beten. Allein was folgt daraus anderes, als dass die griechische Religion, wäre ihr Hestia das wirklich gewesen, was der Rhetor Menander in ihr erblickte, derselben aller-

[1] S. darüber Rossbach a. a. O. z. B. S. 285 f. u. sonst.

[2] Fest. s. v. facem in nuptiis. S. o. S. 69 f. A. 4.

[3] a. a. O. Vgl. oben S. 64.

[4] Zu Verg. Aen. IV, 167.

[5] Auch die aquae et ignis interdictio hatte gewiss wesentlich mit den Sinn, dass der Verbrecher von dem Verkehr mit der Gottheit sollte ausgeschlossen werden. Vgl. Jhering, Geist des röm. Rechts I S. 273 f.

[6] Menand. περὶ ἐπιδεικτικῶν c. 7 (Rhet. gr. ed. Walz t. IX p. 275).

dings eine Stelle unter den Hochzeitsgöttern angewiesen haben würde? Da diess aber nicht der Fall ist, so wird auch der Rückschluss gestattet sein, dass Hestia den alten Griechen eben das noch nicht war, was später — hier zunächst von einem reflectierenden Gelehrten — allerdings aus ihr gemacht werden wollte.

Es gibt endlich eine Stelle, welche für Hestia auch bei Todesfällen eine Verehrung in Anspruch zu nehmen scheint in dem Sinne nämlich, dass sie, um über die Forterhaltung der Familie zu wachen, angerufen worden wäre. Allein wenn Euripides [1] die Alkestis zu ihrer Hestia um solches beten lässt, so mag man sich erinnern, dass Euripides an einem andern Ort [2] die Göttin mit der Mutter Gäa identificiert. Dem philosophierenden Dichter lag es nahe genug, indem er in der Hestia das Symhol des Hauses, der Familie erblickte, dieselbe nunmehr auch in dieser Bedeutung als Göttin anzurufen.

DIE HESTIA ALS ASYL.

Aber die Hestia des Hauses scheint sich doch noch in einem Punct als der geheiligte Mittelpunct der Familie zu erweisen. Sie scheint diess zu thun gegenüber dem Hilfeflehenden.

Bietet schon das Haus als solches seinen Schutz, so concentriert sich derselbe in seinem heiligen Mittelpuncte, dem Herd.

In jener reizenden Anweisung ermahnt Nausikaa den Odysseus, in den Palast des Königs Alkinoos gekommen solle er das Megaron durcheilen, (ζ 304 f.) „ὄφρ' ἂν ἵκηαι ‖

[1] Alcest. v. 162: *καὶ στᾶσα πρόσθεν ἑστίας κατηύξατο· | δέσποιν', ἐγὼ γὰρ ἔρχομαι κατὰ χθονός, πανύστατόν σε προσπίτνουσ' αἰτήσομαι | τέκν' ὀρφανεῦσαι τἀμά, καὶ τῷ μὲν φίλην | σύζευξον ἄλοχον, τῇ δὲ γενναῖον πόσιν. | μηδ' ὥσπερ αὐτῶν ἡ τεκοῦσ' ἀπόλλυμαι | θανεῖν ἀώρους παῖδας, ἀλλ' εὐδαίμονας | ἐν γῇ πατρῴᾳ τερπνὸν ἐκπλῆσαι βίον. | πάντας δὲ βωμούς, οἳ κατ' Ἀδμήτου δόμους, | προσῆλθε κἀξέστεψε κτλ.*

[2] S. o. S. 11 Anm. 4.

μητέρ' ἐμήν· ἡ δ' ἧσται ἐπ' ἐσχάρῃ ἐν πυρὸς αὐγῇ.“ Diess thut Odysseus und setzt sich, nachdem er die Kniee der Arete umfassend um Hülfe gefleht hatte (η 153 f.) *ἐπ' ἐσχάρῃ ἐν κονίῃσιν ‖ πὰρ πυρί.* So schwört auch Odysseus bei Zeus, *ἱστίη τ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος, ἣν ἀφικάνω* (τ 304). Und so sitzt er auch v. 389 *ἐπ' ἐσχαρόφιν* vgl. v. 506. Dort sitzt auch Penelope v. 55 (vgl. ψ 85 ff.) Vgl. Rumpf de aed. hom. II. p. 24 ff.

Nicht weniger bekannt ist des Thukydides Erzählung, wie dem Themistokles, als er zu dem Molosserkönig Admetos geflohen war, dessen Gattin räth, die Rückkehr desselben erwartend *τὸν παῖδα σφῶν λαβὼν καθίζεσθαι ἐπὶ τὴν ἑστίαν* [1].

Doch wozu noch weitere Beispiele? [2] Jederman weiss, wie häufig *ἐφέστιος* — *ἐπίστιος* — von Schutzflehenden gebraucht wird [3].

Aber dass es nicht sowohl die Heiligkeit des Hauses, der Familie ist, welche der Hestia in derselben die Macht verleiht, zu schützen, was in ihre Nähe kommt, beweist ja der Umstand stringent genug, dass es ganz vorzugsweise die Altäre der Götter sind, welche denen, welche zu ihnen ihre Zuflucht nehmen, Schutz gewähren.

Nicht sowohl als Mittelpunct der Familie hat Hestia diese schützende Heiligkeit, sondern als die den Göttern Geweihte, als der Altar, als das Opferfeuer.

Auch in einer sicher uralten Vorschrift, welche uns die hesiodischen Gesänge überliefern [4], ist es das jungfräuliche

[1] Thukyd. 1, 136. Vgl. Plutarch Themist. 24.

[2] Vgl. nur Aisch. Agam. 1587. Eur. Herc. f. 715.

[3] S. d. Lexica. Vgl. bes. Herodot I, 35.

[4] O. D. 733 f.:

> *Μηδ' αἰδοῖα γονῇ πεπαλαγμένος ἔνδοθεν οἴκου*
> *Ἑστίῃ ἐμπελαδὸν παραφαινέμεν, ἀλλ' ἀλέασθαι.*

Vgl. die Scholien: *Δεῖν οὖν μεμολυσμένον ἀπὸ γονῆς ἀποκρύπτειν τὰ αἴτια τοῦ μολυσμοῦ καὶ μὴ γυμνοῦν ἐγγὺς τῆς ἑστίας. βωμὸς γὰρ καὶ αὕτη τῶν θεῶν καὶ καθημερινῶν θυσιῶν καὶ σπονδῶν ὑποδοχή. Μὴ οὖν ἀπογυμνούμενον μολύνειν τὴν ἑστίαν. Ἑστίῃ κυρίως μὲν τῇ ἑστίᾳ, οὐχ ὡς θεᾷ, νῦν δὲ ἐπὶ τοῦ πρώτου ἐστὶ τῷ ἐν τῷ οἴκῳ βωμῷ.*

und unfruchtbare Wesen der Göttin, welches sie am besten erklärt und also ebendamit ganz im Gegensatz zu einer für die Fortpflanzung der Familie besorgten Göttin auf die unfruchtbare Natur des Feuers als des Elementes dieser Gottheit hinweist.

ΕΣΤΙΑΙ ΘΥΕΙΝ.

Das Sprichwort *Ἑστίᾳ θύειν* hat man schon darauf bezogen, dass die Opfer an Hestia werden Holokauste gewesen sein, weil ihr Feuer unauslöschlich war [1]. Der Sinn dieses Sprichworts kann aber vielmehr kein anderer sein, als der, dass bei Opfern an die Göttin Hestia nicht, wie es sonst wohl der Brauch war, Stücke an andere vertheilt wurden, sondern, was man nicht der Göttin verbrannte, allemal die Opfernden selbst rein aufzehrten. [2]

*

[1] So Gerhard gr. Mythol. § 292, 3, b, der aber nnr durch ein Versehen geschrieben haben kann: Snid. u. *Ἑστίᾳ θύομεν. ἐφ' ὧν οὐκ ἀποφέρονται ἀπὸ τῆς ἑστίας·* denn es heisst *ἀπὸ τῆς θυσίας.* Übrigens darf gerade diese Glosse der Erklärung nicht zu Grunde gelegt werden. S. d. folgende Anm.

[2] S. Diogenian 2, 40 (paroem. Gr. I. p. 201): *ἐπὶ τῶν κρύφα πραττόντων. Οἱ γὰρ Ἑστίᾳ θύοντες οὐδὲν ἐξέφερον τῆς θυσίας.* 4, 68 (p. G. I, p. 242): *ἐπὶ τῶν πολλὰ ἑστιώντων. Παρόσον οἱ ταύτῃ θύοντες οὐδὲν τῆς θυσίας ἐξέφερον. Ὁμοία τῇ Αὐτῷ κανῷ κατέφαγε πάντα.* Vgl. Apostolios (VII, 100. p. G. II p. 423). Der Auszug aus Diogenian in dem Wiener Codex 2, 95 (p. G. II, p. 35) gibt: *Ἱστίᾳ θύει: ἐπὶ τῶν μηδενὶ ῥᾳδίως μεταδιδόντων.* Vollständiger ist diese Erklärung enthalten bei Zenob 4, 44 (p. G. I p. 97): *Ἱστίᾳ θύει. ἡ παροιμία τέτακται ἐπὶ τῶν μηδενὶ ῥᾳδίως μεταδιδόντων. Δι' ἔθους γὰρ ἦν τοῖς παλαιοῖς, ὁπότε ἔθυον Ἑστίᾳ, μηδενὶ μεταδιδόναι τῆς θυσίας. Μέμνηται ταύτης Θεόπομπος ἐν Καπηλίσιν.* Der Coislinianns bietet mit geringer Abweichung (s. a. a. O.): *Ἑστίᾳ θύομεν. ἐπὶ τῶν μὴ διδόντων ἀφ' ὧν θύουσιν. Οἱ γὰρ παλαιοὶ ὅτε τῇ Ἑστίᾳ ἔθυον, οὐδενὶ μετεδίδοσαν τῆς θυσίας.* Aehnlich wie bei diesen noch im Vaticanus, dem Bodleianns (s. a. a. O.) und in der Sammlung mit Plutarchs Namen (I, 46. p. Gr. I, p. 328); auch bei Suidas verstümmelt unter *Ἑστίᾳ θύομεν* (ed. Bernhardy I, 2 p. 560), vollständiger unter *Ἱστίον* (a. a. O. p. 1082).

In etwas abweichender Fassung bietet Arsenius (p. 242 ed. Walz): *Ἑστίᾳ θύειν. οἱ γὰρ Ἑστίᾳ θύοντες οὐδὲν ἐξέφερον τῆς θυσίας. ὁμοία τῇ αὐτῷ κανῷ κατέφαγες πάντα.* Dem entsprechend fasst auch Stark zu C. F. Hermanns gottesd. Alterth. § 28, 24 das Sprichwort. Nicht ganz genau

Es lässt sich dieser Brauch kaum anders erklären als daraus, dass man bei Opfern an Hestia sich speciell als ausschliessliche Gemeinschaft fühlte, dass an die Opfer, die auf der *'Εστία πατρῴα* der Göttin derselben vom Hausherrn, dem dorischen und äolischen *ἑστιοπάμων*, geweiht wurden, Fremde keinen Antheil erhalten sollten.

ERGEBNISSE.

Unbestreitbar finden sich in der Idee der Göttin Hestia Elemente und Anschauungen, welche vom festgegründeten Herd inmitten des Hauses, der Familie hergenommen sind. Aber gleichwohl, wer kann sich des Eindrucks erwehren, dass von einem irgendwie entwickelten Cultus der Hestia als einer Göttin der Familie, der Häuslichkeit in Griechenland gar wenig die Rede sein kann?

Als Ehe- und Geburts-Gottheit erscheint sie im alten Hellas nirgends. Nur der philosophierende Dichter lässt éin Mal zu der Göttin Hestia als Beschützerin der Familie beten. Tropisch allerdings findet sich das appellative Wort *ἑστία* vielfach gebraucht für Hausherd, Haus, Familie. Aber in der Auffassung und im Cultus der Göttin — wer kann diess Angesichts der Thatsachen noch in Abrede ziehen? — haben diese Ideen keinen entsprechenden Ausdruck gefunden, sofern die Göttin Hestia nur in ganz vereinzelten Fällen bei den Hellenen als eine über Familie und Haus waltende Gottheit erscheint.

Es kann also keinen Augenblick in Frage kommen, dass die Hestia des Hauses zugleich Herd ist, und dass auch auf die Umbildung der Idee der Göttin die Umbildung der appellativen Bedeutung des Worts aus Feuer in Herd

*

stimmt, wenn Schömann (gr. Alterth. II S. 214) mit Verweisung auf Meursius (Gr. fer. p. 116) sagt: Bei gewissen Opfern indessen und namentlich bei denen der Hestia soll es Sitte gewesen sein, Nichts mitzunehmen oder mitzutheilen. Denn von mitnehmen spricht ja doch blos Suidas.

und Altar eingewirkt hat. Aber dass eben der Herd des Hauses demselben seine religiöse Weihe verleiht, davon ist der Grund ursprünglich weniger der, dass er der wichtigste Bestandtheil desselben, als der, dass er der heiligste ist. Diess aber ist er von Anfang an nicht als Symbol des Hauses, der Heiligkeit der Familie. Das sind abstracte Begriffe, die eine längere Entwicklung voraussetzen, eine grössere Reife des Denkens und Empfindens erfordern. Er ist es vielmehr, weil das Feuer an sich heilig ist, heilig vermöge seiner Reinheit und reinigenden Kraft, heilig wegen seiner Verwendung im Cultus. Denn daraus mussten wir ja die Sitte erklären, bei Opfern und Spenden der Hestia die erste Stelle zu geben. Selbst von ihr zeigte es sich, dass sie ihren Ursprung nicht sowohl der Göttin des speisebereitenden Feuers verdankt, als der Göttin des heiligen, des Opferfeuers.

Und dass es nicht der Herd ist, sondern das Feuer darauf, was zuerst die Verehrung der Hestia hervorrief, das wird einmal überhaupt kaum mehr eines Nachweises bedürfen. Die Bedeutung, das Wesen der Hestia, der heiligen Feuerstätte im Hause ist ja doch wahrhaftig nicht sowohl der Herd, die mehr oder weniger erhöhte oder vertiefte Stelle des Bodens, wo das Feuer brennt, als eben das Feuer selbst. Und das Feuer, das reine, glänzende, lebendige, segensreiche und dann auch wieder so verderbliche Element musste fürwahr ganz andere Gefühle in den Menschen erwecken als der Erdboden, die Steine, worauf dasselbe braunte. Ein Anzeichen davon zeigt sich insbesondere auch noch darin, dass offenbar das Feuer der Hestia ursprünglich [1] auch in Hellas nie ausgelöscht werden durfte, wie das in Rom zu allen Zeiten von dem des focus galt. [2]

So scheinen wir wieder darauf hingewiesen, als die ursprüngliche Bedeutung der Hestia die des Feuers, nicht die des

[1] Vgl. Plut. qu. symp. IV, 4, 2. 3.

[2] Vgl. Arnob. adv. nat. II, 67.

Herdes zu erkennen, und die Wurzel der religiösen Bedeutung der Göttin Hestia weniger in dem Nutzen zu suchen, den dieses Feuer als speisebereitend, wärmend, leuchtend im Dienste des Hauses, der Familie gewährt, als in der Verwendung, welche das Feuer im Dienste der Götter findet. Allmählich scheinen die Gedanken, welche sich an die wohlthätige Verwendung, an die segensreichen Folgen des Herdfeuers für das Haus, die Familie knüpfen, stärker eingedrungen zu sein, und wie man im Herd ein Symbol des Hauses erblickte, so ward Hestia zur Göttin desselben. Aber diese Gedanken sind doch nicht im Stande gewesen, den Cultus, die Gestalt der Göttin wirklich umzubilden, in ihrem Sinne neuzuschaffen.

In einem Puncte ihres Cultus, sahen wir, macht sich das Bewusstsein der ausschliesslichen Zusammengehörigkeit der Familie geltend. An Opfern, die ihr gebracht wurden, erhielt niemand Theil, der nicht Hausgenosse war. Und, dass ein Sprichwort dieser Sitte seinen Ursprung verdankt, beweist dass sie ziemlich häufig gewesen sein muss. Dagegen führt auch dieser Brauch nicht direct auf den speisebereitenden Herd. Denn auch die Opfer, die auf dem Familienaltar der Göttin desselben dargebracht wurden, hatten der Natur der Sache nach einen ausschliesslichen Charakter. Ferner wenn wir den Brauch, der Hestia die erste Stelle bei Culthandlungen anzuweisen, sowohl mehrfach erwähnt fanden, als auch wie die Sitte selbst so das Sprichwort durch eine Reihe von Beispielen belegen, ja auf einen gemeinsamen italo-gräkischen Brauch zurückführen konnten, so ist von allem dem bei dieser Sitte nichts der Fall [1], die wir nur von Gelehrten und nur sporadisch überliefert finden.

Es bewährt sich also auch hier, dass die ursprüngliche Bedeutung der Hestia eher die des heiligen Feuers überhaupt gewesen sein wird, als die des Herdfeuers des einzel-

[1] Zuzugeben ist allerdings, dass weniger Anlass zur Erwähnung vorlag.

nen Hauses. Denn der Brauch, der an jene Bedeutung anknüpft, erscheint als der ursprüngliche, weitverbreitete, dieser ist uns nur eben durch gelehrte Glossen überliefert.

Die Göttin blieb nicht Göttin des feurigen Elements, des heiligen Feuers, des heiligen Opferfeuers überhaupt. Sie ist wesentlich die Göttin der Hestia des einzelnen Menschen, dann des einzelnen Hauses, der einzelnen Familie geworden. Auch als Opferfeuer, nicht bloss als Herdfeuer ist ihr Symbol ein Feuer, das ein bestimmter Mensch zu seinen Zwecken entfacht hat, das ihm oder der Gemeinschaft, in deren Namen er handelt, gehört.

Aber ursprünglich, darauf werden wir auch durch das Resultat dieser Untersuchung wieder hingewiesen, ist Hestia-Vesta Feuergöttin gewesen.

DER ORT DER HESTIA IM WOHNHAUS.

DAS ITALO-GRÄKISCHE HAUS.

Dass die Hestia schon im uralten griechischen Hause beides ist, Herd und Altar, oder Herdfeuer und Opferfeuer, wer will das leugnen? Als aber eine Trennung eintrat zwischen Herd und Altar, wo fand da Hestia, wo Vesta ihre Stelle? oder vielmehr, da ἑστία ja jedesfalls sowohl Herd als Altar hiess, wo fand die Verehrung der Göttin statt, auf dem Herd oder dem Altar, oder auf beiden oder fand ein drittes statt: wurde eine eigene Hestia als Symbol und Cultusstätte der Hestia errichtet? Auch die Hestia im Hause möge nochmals von allen Seiten betrachtet werden, und zwar jetzt mit Rücksicht auf ihre Lage im Hause.

Mommsen (r. G. I³. S. 228) gibt folgende Beschreibung des ältesten italo-gräkischen Wohnhauses: »Es ist dasselbe bei Griechen und Italikern. In Holz gebaut und mit einem spitzen Stroh- oder Schindeldach bedeckt, bildet es einen viereckigen Wohnraum, welcher durch die mit dem Regenloch im Boden correspondicrende Deckenöffnung (cavum

aedium) den Rauch entlässt und das Licht einführt. Unter dieser schwarzen Decke werden die Speisen bereitet und verzehrt; hier werden die Hausgötter verehrt und das Ehebett wie die Bahre aufgestellt; hier empfängt der Mann die Gäste und sitzt die Frau spinnend im Kreis ihrer Mägde [1].« Diess alles gilt um so mehr auch vom griechischen ältesten Haus, als bei dem gemeinen Mann in Griechenland alles fast ausnahmslos auch heute noch zutrifft. »Später (a. a. O. S. 940 f.) schieden sich allmälig Wohnsaal (atrium), Hof (cavum aedium), Garten und Gartenhallen (peristylium), der Raum zur Aufbewahrung der Papiere (tablinum), Kapelle, Küche, Schlafzimmer.«

Aehnlich ist bekanntlich die Geschichte des Wohnhauses in Griechenland.

Auch für sie ist natürlich Homer die älteste litterarische Quelle. Hier nun kann ich aber gerade in dem Punct, auf den es für diese Untersuchung besonders ankommt, Mommsen nicht völlig beistimmen. Er sagt (a. a. O. S. 22): »und nichts anderes (als das Atrium) ist auch das homerische Megaron mit Hausaltar und Herd und schwarzberusster Decke.« Gegen Hausaltar und Herd im Megaron muss ich Einsprache erheben. Der grosse Forscher hat zwar sicher Recht, im gewöhnlichen griechischen Wohnhaus (dem des Eumaeos z. B. [2]), den Altar nicht vor das Megaron in den Hof zu setzen [3], aber mit welchem Grunde dann Mommsen Herd und Hausaltar innerhalb des Megaron trennt, gestehe ich nicht zu sehen.

Eine Trennung fand statt im homerischen Königshaus.

*

[1] Vgl. für das einzelne Becker-Rein Gallus 2. Aufl. II S. 159 ff.

[2] Ebenso in der geringen Wohnung der Elektra bei Euripides.

[3] Und auch eine Differenzierung in den μυχὸς μεγάρου und das μέγαρον im allgemeinen ist bei diesem wohl nicht anzunehmen. Die Unterscheidung des μέγαρον in den μυχὸς μεγάρου i. e. μέλαθρον et universum μέγαρον, οἶκον foco περιῳκοδομημένον, bei Rumpf de aedibus Hom. II p. 45.

Hier stand der Altar des Zeus Herkeios in der Aule, im Megaron unmittelbar vor dem *μυχός* war die *ἐσχάρα* [1]. Wo haben wir die *ἑστία* zu erkennen? Eustathios [2] beantwortet die Frage dahin, dass er den Bomos des Zeus Herkeios in der Aule von der Hestia im Hause, wo dem Zeus Ephestios (jonisch Epistios) geopfert worden sei, unterscheidet. Auch folgert man aus der Combination des Schwurs bei Zeus, dem gastlichen Tisch und der Hestia mit dem Umstand, dass die Hilfesuchenden an der Eschara sich niederlassen [3], die Identität von *ἐσχάρα* und *ἑστία* bei Homer. Warum nennt aber Homer, machte er jenen Unterschied, diese *ἐσχάρα* nicht auch einmal bei ihrem wahren Namen? Eine solche Identificierung, beziehungsweise Unterscheidung erscheint demnach nicht gerechtfertigt. Es ist gewiss nicht ohne Grund, dass Homer die *ἱστίη* zwar in der Schwurformel, nicht aber an Stelle der *ἐσχάρα* nennt. Man beruft sich darauf, dass, da die Hestia inmitten des Hauses, ja des Megaron eben auch anderwärts bezeugt sei, schon damit

*

[1] Vgl. Rumpf de aedibus Hom. II p. 19 ff. 37 ff.

[2] Zu Od. XXII, 335 (p. 1930): *βωμὸς δὲ Ἑρκείου Διὸς ἔξω που περὶ τὴν αὐλὴν αἴθριος εἶναι δοκεῖ, ὁποῖοι πολλοὶ φαίνονται, ἐν ᾧ ἔθυον Διῒ ἐφόρῳ τοῦ ἕρκους, ὥσπερ αὖ πάλιν ἐν τῇ κατ' οἶκον ἑστίᾳ Διῒ ἐγένοντο θυσίαι, ὃν οἱ μὲν ἄλλοι Ἐφέστιον, Ἡρόδοτος δὲ Ἰωνικῶς λέγει ἐπίστιον, τὸν αὐτὸν ὄντα τῷ Ἑστιούχῳ.* Vgl. zu XIV, 159 p. 1756, 25: *Ἱστία δὲ Ὀδυσσέως νῦν ἡ τοῦ Εὐμαίου οἴκησις διὰ τὸ κτῆμα ἐκείνου εἶναι, εἰ καὶ ἄλλως ἣ Διός ἐστιν ἱερὰ ἡ κατ' οἶκον ἑστία, ὡς πολλαχοῦ εἴρηται, ἢ (ἣ?) τῇ μυθικῇ Ἑστίᾳ ἱέρωται. — — οὕτω καὶ ἑστία — κυρίως μὲν ἐσχάρα οἴκου, καθ' ἣν ἔθυον ὁσημέραι Διΐ τε ἑστιούχῳ καὶ θεᾷ τινὶ, ἣν ἐκάλουν Ἑστίαν κτλ.* Vgl. zu V, 59. p. 1523: *Ἰστέον δὲ καὶ ὅτι παρὰ μὲν τῷ ποιητῇ ἐσχάρα ἐστὶν τόπος ἐφεστίου πυρὸς ὡς καὶ ἐν τοῖς ἑξῆς φαίνεται ὅπου Ὀδυσσεὺς ἕζεται ἐπ' ἐσχάρῃ ἐν κονίῃσι πὰρ πυρί* (VII, 153) *οἱ δὲ παλαιοί φασι καὶ ἐσχάριον, θυμιατήριον κοῖλον.* Vgl. zu VI, 305. p. 1564, 30: *μέγαρον δὲ περιῳκοδομημένον ἐστίν.* Die Differenzierung zwischen Altar des Zeus Herkeios und Ephestios wird von Eustathios selbst wieder in Frage gestellt, zu VII, 153. p. 1575, 38 ff., wo er sagt: *δοκεῖ γὰρ ταὐτὰ εἶναι ἑστία καὶ — ἐσχάρα. ἐφ' ὧν ἀραί τε καὶ θυσίαι Διῒ ἑρκείῳ καὶ ἱστιούχῳ ἐγίνοντο.*

[3] Od. VII, 153 f.

die Identität derselben mit der homerischen *ἐσχάρα* hinreichend erwiesen sei. Auf alle Fälle ist in Betreff des homerischen Königspalastes mit Gewissheit anzunehmen, dass, wenn auch die *ἐσχάρα* im Megaron vorzugsweise die *ἑστία* geheissen haben sollte, da sie den Platz der *ἑστία* im alten italogräkischen Wohnhaus einnahm, dieselbe nach wie vor zugleich Opferaltar gewesen ist, als was sie ja auch Eustathios ausdrücklich bezeichnet.

DIE HESTIA IM WOHNHAUS DER HISTORISCHEN ZEIT.

Von etwas grösserem Belang ist es, den Sitz der Verehrung der Hestia in dem griechischen Wohnhaus der historischen Zeit zu kennen.

Wanderte die Göttin da, wo eine besondere Küche gebaut wurde, mit dem Hausherde in diese? Oder behielt sie ihren bisherigen Platz, nur dass sie jetzt blos noch zum Opfern diente? Petersen[1] entscheidet sich für den dritten denkbaren Fall. Ausser der *ἑστία* in der Küche und dem Altar des Zeus Herkeios in der Aule nimmt er noch eine Hestia inmitten des Männersaals an, die daselbst stets als Symbol der Göttin ihren auszeichnenden Sitz gehabt habe.

Für's erste wird es zweckmässig sein, die Aussagen und Schilderungen der Tragiker schärfer ins Auge zu fassen, als zu geschehen pflegt.

Am meisten Berücksichtigung hat die *ἑστία μεσόμφαλος* in des Aischylos Agamemnon gefunden, wo Klytaimnestra tückisch die troische Seherin in's Haus zu treten nöthigt[2].

[1] Petersen hat auch über das Privathaus der historischen Zeit in seiner Beziehung auf den Hausgottesdienst in der oben S. 5, A. 2 angef. Schrift eindringende und umfassende Forschungen veröffentlicht. Seine Ansicht über die Hestia s. S. 196 f. Vgl. auch C. F. Hermann in Beckers Charikles II² S. 74; Guhl und Koner, Leben der Gr. u. Römer I, S. 81 f.

[2] V. 1035 ff.: *εἴσω κομίζου καὶ σύ, Κασάνδραν λέγω, | ἐπεί σ' ἔθηκε Ζεὺς ἀμηνίτως δόμοις | κοινωνὸν εἶναι χερνίβων, πολλῶν μέτα | δούλων, σταθεῖσαν κτησίου βωμοῦ πέλας.* Und nochmals (v. 1055 ff.): *οὔτοι θυραίαν τῇδ'*

Allem nach ist doch wohl hier bei dem Altar, der von Aischylos den Namen *ἑστία μεσόμφαλος* erhält, an den in des Hofes Mitte zu denken. Zwar heisst er nicht Altar des Zeus Herkeios, sondern *Κτήσιος*, d. h. des Zeus Ktesios. Allein es wird darauf kein Gewicht zu legen sein. Schwerlich denkt sich Aischylos Megaron und Aule in der Weise der homerischen Königswohnung getrennt, sondern er hat vielmehr die Aule des Hauses seiner Zeit vor sich, wo das Megaron auf der hinteren Seite des Hofes gelegen nur durch Säulen von der Aule getrennt zu sein pflegte [1]. Jedesfalls scheut sich Aischylos nicht, gerade mit dem Namen der *ἑστία μεσόμφαλος*, also eben der *ἑστία κατ' ἐξοχήν*, die inmitten des Hauses steht, den Altar des Zeus in der Aule zu belegen, welcher sonst der *Ἑρκεῖος* ist, den hier aber der Dichter mit bestimmter Absicht *Κτήσιος* nennen lässt.

Gewiss ist auch die *ἐσχάρα Διός* in des Euripides Herakliden (v. 922) eben dort zu denken. Der Altar des Zeus Soter, von welchem in dem ersten Theil der Tragödie wiederholt die Rede ist, befindet sich ohne Zweifel ausserhalb des Hauses [2], ist also von dem in der Aule verschieden. Innerhalb des Hauses aber ist es ganz unzweifelhaft die *ἐσχάρα Διός* (v. 922 ff.), an welcher Herakles opfert. Dieselbe hat Stufen [3] und heisst wiederholt Bomos [4]. Ebenso gewiss aber ist dieser Altar in der Aule [5]. Dass auch die

ἐμοὶ σχολὴ πάρα | τρίβειν. τὰ μὲν γὰρ ἑστίας μεσομφάλου | ἕστηκεν ἤδη μῆλα πρὸς σφαγὰς πυρὸς κ. τ. ἄ.

[1] Vgl. Guhl u. Koner, a. a. O. I. S. 80.

[2] Es bedarf das keines Beweises. s. v. 53 f. Allerdings der Chor (v. 107 ff.) singt: *ὑψόροφα μέλαθρα — ἐστάλην*. Pflugk (z. St.) meint: ad Amphitryonis domum contendunt, nescio an satis gnari domo exclusos ad aram perfugisse. Jedesfalls sagen sie nicht, dass sie hineingehen. Der Altar war von Herakles nach Besiegung der Minyer dem Zeus Soter *καλλινίκου δορὸς ἄγαλμα* (v. 48 f.) errichtet.

[3] Vgl. v. 984 f. *ἀμφὶ βωμίαν κρηπῖδα*.

[4] v. 974. 984. 1145.

[5] Petersen a. a. O. S. 196. A. 100 verlegt ihn in den Männersaal.

Alten diese *ἐσχάρα Διὸς* in dem Hof gelegen glaubten, sieht man aus Philostratos. [1] Der Maler, dessen Bild der Sophist beschreibt [2], lässt an dem Altar einen Stier stehen und Philostratos nennt denselben den des Zeus Herkeios, welcher nach allgemeiner Annahme und Ueberlieferung im Hofe stand. Wenn Philostratos von einem *θάλαμος* spricht, so ist doch wohl unmöglich an eines jener kleinen Gemächer im Inneren des Hauses zu denken. Es muss der in der Aule gelegene und doch auch wieder von ihr getrennte Männersaal gemeint sein. Und man wird nun kaum zu weit gehen, wenn man auch die *ἑστία* für identisch mit diesem Altar hält [3].

Die Lage der Hestia, von welcher Alkestis bei Euripides [4], bevor sie zu allen Altären in des Admetos Haus sich begiebt,

*

Aber der Altar, von welchem der Angelos v. 922 ff. erzählt, ist ja doch gewiss einer und derselbe. Und mit der Lage in dem Andron liesse sich schon der erste Vers *ἱερὰ μὲν ἦν πάροιθεν ἐσχάρας Διός* nicht gut vereinigen. Auch ist Herakles nicht anfangs im Männersaal. Erst v. 954 stürzt er in den Männersaal, bleibt aber dort nur eine kurze Rast, v. 957.

[1] Philostratos, Imagg. II, 23: *ὁ μὲν θάλαμος, ἐφ' ὃν ὥρμηκε, Μεγάραν ἔχει καὶ τὸν παῖδα ἔτι. κανᾶ δὲ καὶ χέρνιβα καὶ οὐλαὶ καὶ σχίζαι καὶ κρατὴρ καὶ τὰ τοῦ Ἑρκίου λελάκτισται πάντα. καὶ ὁ μὲν ταῦρος ἕστηκεν, ἱερεῖα δὲ προςέρριπται τῷ βωμῷ βρέφη ἀγεννῆ καὶ τῇ λεοντῇ.*

[2] Gewiss haben in der Hauptsache gegen Friederichs (die Philostratischen Bilder. Erlangen 1860) Bursian (litt. Centralbl. 1860. S. 700 ff. u. Jahns Jahrbb. 1863. Bd. 87 S. 105) und Brunn Recht, der in seiner Schrift (die Philostrat. Gemälde etc. Jahns Jahrbb. Suppl.Bd. IV, 1861. S. 177—306) Friederichs gründlich widerlegt hat.

[3] v. 599. Amphitryon: *καλῶς προςελθὼν νῦν πρόςειπέ θ' ἑστίαν* — —. worauf Herakles v. 606: — *εἶμ' εἴσω δόμων· οὐκ ἀτιμάσω | θεοὺς προςειπεῖν πρῶτα τοὺς κατὰ στέγας.* Man sieht leicht, dass die Hestia auch hier wesentlich als Altar gedacht ist. — Ebenso wird man bei Aischylos (Agam. v. 818 f. Schneidewin) die Worte des Agamemnon: *νῦν δ' ἐς μέλαθρα καὶ δόμους ἐφεστίους | ἐλθὼν θεοῖσι πρῶτα δεξιώσομαι* | gewiss auf das nachherige Opfer an der *ἑστία μεσόμφαλος* beziehen dürfen. Auch Schneidewin thut diess.

[4] Alc. v. 162 ff. S. o. S. 72.

betend Abschied nimmt, erhellt aus nichts näher. Unmöglich aber können wir sie in der Küche denken.

Es darf eben in solchen Dingen eine völlige Gleichmässigkeit überhaupt nicht erwartet werden. Aber man sieht, dass sowohl Aischylos den Altar in der Aule *ἑστία μεσόμφαλος* zu nennen, als auch Euripides sich nicht zu scheuen scheint, den Altar als Hestia zu bezeichnen, von dem er nachher als von einem *βωμὸς* mit Stufen inmitten des Hofes spricht.

Aischylos erwähnt die *ἑστία* auch sonst, aber nur so, dass sich nichts weiteres daraus ergiebt. So sagte er einmal: [1]

οὔτ' ἐν στέγῃ τις ἥμενος παρ' ἑστίᾳ
φεύγει τι μᾶλλον τὸν πεπρωμένον μόρον.

Mit irgend welcher Bestimmtheit lässt sich aus einer solchen vielleicht sprichwörtlichen und auf das gemeine Haus zurückführenden Redensart selbstverständlich nichts folgern.

Am meisten Auskunft über die historische Zeit verspricht man sich von den Komikern. [2] Doch geben sie — zunächst Aristophanes natürlich — hierüber nicht den erwarteten Aufschluss. Es wurden schon oben [3] einige Verse aus den Wespen des Aristophanes erwähnt, die Petersen für seine

*

[1] Bei Hermann fr. 323, 3.

[2] Rumpf (a. a. O. S. 44) benützt ein Paar Verse des ‚Friedens' in Verbindung mit den Angaben der Scholien (v. 1130 ff. Bergk): *οὐ γὰρ φιληδῶ μάχαις, ἀλλὰ πρὸς πῦρ διέλκων μετ' ἀνδρῶν ἑταίρων φίλων, ἐκκέας τῶν ξύλων ἅττ' ἂν ᾖ* etc. Die Scholien erklären, *συμπίνω καὶ εὐωχοῦμαι πρὸς τὸ πῦρ, τουτέστι μέσον τῆς οἰκίας καθεζόμενος* und zu *διέλκων*, *διάγων παρὰ τῇ ἑστίᾳ*. — Es scheint aber kaum ausdrücklicher Bemerkung zu bedürfen, dass diese Scholien-Gelehrsamkeit auf unsere Verse keine Anwendung leidet. Die den Scholien geläufige gelehrte Phrase von der Hestia inmitten des Hauses findet hier keine Stelle. Es liegt viel näher hier an einen jener bekannten tragbaren oder nicht tragbaren Öfen zu denken. In welchem Speisezimmer sie zechten, war den Sängern dieses Chorlieds sicher höchst unwichtig. Ähnliches gilt von der bei Rumpf gleichfalls angezogenen Stelle aus Platon (de rep. IV. p. 420).

[3] S. 10.

Hestia inmitten des Männersaals geltend macht. Es fehlen zu der parodierenden Gerichts-Verhandlung noch die Schranken. Dazu wird nun aus dem Hause (832 f.) ein *χοιροκομεῖον Ἑστίας* geholt. Petersen (a. a. O. S. 196) meint, es seien darunter einfach »die die Hestia einschliessenden Schranken zu verstehen.« Die Hestia stand nach ihm in der Mitte des Männersaals durch einschliessende Schranken von den profanen Räumen gesondert. Diess schliesst er eben aus dem *χοιροκομεῖον*. »Das Scholion, sagt er, ist gewiss leere Erfindung« [1]. Allein das, was Petersen aus der Stelle schliesst, darf sicher nicht daraus geschlossen werden. Auch zugegeben dass in dem *χοιροκομεῖον Ἑστίας* zugleich eine obscöne Anspielung auf die Schambinde der Hestia liegt [2], ein Schluss auf

[1] Es heisst hier zu Vesp. p. 844: *ἐστὶν ἀγγεῖόν τι (καννωτόν), ὅπου οἱ χοῖροι τρέφονται. Ἑστίας δὲ, ἐπεὶ ἐπὶ τῆς ἑστίας τρέφουσι χοίρους. εἰςφέρει δὲ τοῦτο ἀντὶ δρυφάκτου ἢ κιγκλίδος. ἐν τῇ Λυσιστράτῃ* (1073) *κλοιὸν μᾶλλον ἢ πάσσαλον ἐμφαίνει, ὡς καὶ τούτου ὁμοίως λεγομένου, ὅπου ὁ χοῖρος δέδεται. Ἄλλως. ἔξεισιν ὁ ἕτερος τῶν οἰκετῶν ἀντὶ δρυφάκτων χοιροκομεῖον ἔχων. ἔστι δὲ τὸ καλούμενον ζωγρεῖον καννωτόν, ὅπου οἱ χοῖροι τρέφονται* (das Eingeklammerte fehlt im Ravennas). Die Erklärung ist gewiss falsch. Ein *χοιροκ. ἑστίας* ist nicht ein *χοιροκ. ἐπὶ τῆς ἑστίας*. Da sich von dieser Bemerkung weder im Ravennas noch in den Lexikographen eine Spur findet (Suidas II, 2, 1693 hat das seinige ans den Scholien zur Lysistrate 1073 — — *τὸ (δὲ) χοιροκομεῖον ἔοικε πλεκτὸν ἀγγεῖον εἶναι, ἐν ᾧ τοὺς νέους ἔτρεφον χοίρους περιδήσαντες. νῦν δὲ λέγει τὸν πάτταλον, ἐν ᾧ δεσμεύουσι τοὺς χοίρους καὶ τρέφουσι κτλ.*), so können wir aus diesen etwas richtigeres nicht an ihre Stelle setzen. Meineke zu Kallimachos hat, wie schon S. 5 angeführt wurde, die richtige Erklärung der Stelle des Aristophanes gegeben (ad h. in Cer. 108). Aristoph. spricht von einer Ferkelhürde der Hestia, weil der Göttin diese Thiere vorzugsweise geopfert wurden (Hesych. u. *κάθαρμα*). Höchst wahrscheinlich aber gaben auch die Scholien ursprünglich denselben Grund an. Es ist zu lesen: *χοιροκομεῖον —. Ἑστίας δὲ, ἐπεὶ τῇ Ἑστίᾳ τρέφουσι χοίρους* statt *ἐπεὶ ἐπὶ τῆς Ἑστίας τρέφουσι χοίρους.*

[2] M. vgl. Pollux X, § 159. *Χοιροτροφεῖον δὲ, ἐν ᾧ χοῖροι τρέφονται, ὡς Εὔπολις καὶ Φρύνιχος ἐν Ποαστρίαις. τὸ δ' αὐτὸ καὶ χοιροκομεῖον ἐν Ἀριστοφάνους Λυσιστράτῃ* (vgl. VII, § 187). Pollux führt uns darauf durch Vergleich mit Hesych. s. v. *Χοιροτροφεῖον*, sofern am Ende doch bei Aristoph. auch hier eine obscöne Anspielung nicht ganz abzuweisen

Schranken um die Hestia ist daraus nicht gestattet, noch weniger darauf, dass diese von Schranken umschlossene Hestia gerade im Männersaale gestanden habe.

Der Herd, an dem Hephaistos als *ἐπιστάτης* stand, ist im Text des Aristophanes nicht namentlich bezeichnet [1]. Ich sage Hephaistos. Denn der *ἐπιστάτης* hat zwar, wie man aus den Scholien sieht, schon bei den Alten verschiedene Deutungen erfahren. Es spricht aber alles für die Richtigkeit der Ansicht, welche in ihm ein thönernes Bild (des Hephaistos) erblickt; auch wird man hier nothwendig an die Küche zu denken haben. Aber es ist nun eben auch nicht von einem Bilde der Hestia, sondern des Hephaistos die Rede.

Die Scholien zu Aristophanes bieten noch eine andere Notiz dieser Art [2]. Darnach hätte es in den Häusern auch gemalte Bilder des Zeus Ephestios und der Hestia, doch wohl natürlich in der Nähe der *ἑστία* gegeben. Allein die Auctorität dieser Notiz schrumpft allzusehr zusammen, als dass viel darauf gebaut werden könnte, wenn wir sie auf ihren übrigen Inhalt etwas genauer ansehen, und zudem hören, dass dieselbe im Ravennas und Venetus fehlt.

Weniger weit, aber sicherer führt, was Platon in den

*

ist. *Χοῖρος* hat einmal den Griechen zugleich eine solche Bedeutung. Und wenn auch bei Hesych. u. Schol. zu Hom. Il. XI, 678 *χοιροτροφεῖον* in *χοιροστρόφιον* zu ändern sein wird, eine Anspielung auf die weibliche Binde durch das Gitter wird man doch zu finden haben. Das ist zuzugeben. Aber auch so ist ein Schluss auf Schranken um die Hestia noch nicht gestattet. Die Anspielung bleibt, wenn sie auch nicht so grobe Realität hat.

[1] Aves 435 ff.:

ἄγε δὴ οὐ καὶ σὺ τὴν πανοπλίαν μὲν πάλιν
ταύτην λαβόντε κρεμάσατον τύχ' ἀγαθῇ
εἰς τὸν ἰπνὸν εἴσω, πλησίον τοὐπιστάτου.

[2] Schol. zu Plut. 395: *πρὸς τῆς Ἑστίας. Ἡ Ἑστία θυγάτηρ ἦν Κρόνου καταρχὰς τὴν οἰκίαν εὑροῦσα ἣν ἐντὸς τῶν οἴκων ἔγραφον, ἵνα τούτους συνέχῃ καὶ τῶν οἰκούντων εἴη φύλαξ. οὕτω καὶ ἐφέστιον Δία καλοῦσιν, ὃν εἰς φυλακὴν τῶν οἴκων γράφουσιν.*

Gesetzen gelegentlich sagt[1]. Er vergleicht daselbst die Eltern mit vom Alter verblichenen Kleinoden. Wer sie der rechten Verehrung würdigt, für den hat ihr Schutz nach ihm so viel Werth als der irgend eines *ἐφέστιον ἵδρυμα*, irgend eines Götterbildes am Herd[2]. Es war also Sitte dergleichen bei der *ἑστία* aufzustellen, schwerlich in der Küche. Auch hiernach würde die *ἑστία* nicht sowohl der nahrungbereitende Herd als der Altar sein, auf welchem den Göttern des Hauses geopfert wird.

Überhaupt in allen den eben erörterten Stellen können wir die Hestia, sofern sie, von dem Speiseherd gesondert, als Altar dient, nicht in der Küche denken.

Petersen also hat den Schluss daraus gezogen, in allen Häusern, wo man besondere Kochherde und Küchen gehabt habe, sei ein Herd-Altar als Symbol der Hestia inmitten des Männersaals stehen gelassen worden.

Diese Untersuchung scheint eher darauf zu führen, im Altar des Zeus Herkeios im Hofe diese *ἑστία μεσόμφαλος* zu erblicken. Denn dass ausser diesem Altare im Hofe eine *ἑστία* im Männersaale gestanden habe, scheint zwar Eustathios ausdrücklich zu bezeugen. Aber Eustathios ist ein Zeuge geringen Werthes, wo wir nachweisen können, wie eine Angabe von ihm über Dinge, deren Augenzeugen er oder seine Gewährsmänner selbst nicht mehr waren, aus Reflexionen entstanden sein können. Und es passt die Erklärung des Eustathios eben wirklich nur auf das homerische Königshaus, nicht auf das Wohnhaus der historischen Zeit. Der Unterschied in der Lage ausserhalb und innerhalb des Hauses, von welchem E. spricht,

[1] De legg. IX. c. 11. p. 931, a: *πατὴρ οὖν ὅτῳ καὶ μήτηρ ἢ τούτων πατέρες ἢ μητέρες ἐν οἰκίᾳ κεῖνται κειμήλιαι ἀπειρηκότες γήρᾳ μηδεὶς διανοηθήτω ποτὲ ἄγαλμα αὐτῷ τοιοῦτον ἐφέστιον ἵδρυμα ἐν οἰκίᾳ ἔχων μᾶλλον κύριον ἔσεσθαι, ἐὰν δὴ κατὰ τρόπον γε ὀρθῶς αὐτὸ θεραπεύῃ ὁ κεκτημένος.*

[2] Vgl. Steinhart, Einl. zu den Gesetzen in Platon, übers. v. Müller und Steinhart Bd. VII S. 342.

kann doch nicht auf die innerhalb der Umfassungsmauern gelegene Aule der historischen Zeit und den nur durch Säulen von ihr geschiedenen Männersaal bezogen werden.

Dass der Hauptherd-Altar des Hauses immer in der Aule gestanden haben müsse, soll desshalb nicht behauptet werden. Wenn der Rhetor Aristides [1] träumt, er befinde sich ἐπὶ τῆς πατρῴας ἑστίας, und sehe an der Wand, οὗ τὰ ἕδη τῶν θεῶν, Aufschriften, so scheint das allerdings eher auf einen geschlossenen Raum hinzuweisen. Doch wird man zu dieser Annahme wenigstens durch nichts gezwungen, sobald man den Altar nicht gerade inmitten des Hofes denkt, sondern in der Nähe eines der den Hof umgebenden und gegen denselben hin offenen Zimmer. Jedesfalls aber erscheint diese πατρῴα ἑστία hier eben als der Hauptaltar des Hauses, in der Nähe der Mauer, οὗ τὰ ἕδη τῶν θεῶν, und die Stelle spricht vielmehr gegen als für die Annahme eines Hauptaltars des Hauses, der noch neben demselben als Altar des Zeus Herkeios bestanden hätte. Und es muss endlich wieder daran erinnert werden, dass wir es auch hier mit einem Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts nach Christus zu thun haben. Möglich und wahrscheinlich ist es, dass auch in griechischen Häusern der späteren Zeit ähnlich wie in römischen öfter Lararien, Sacrarien für die Hausgötter bestanden, deren Altar mit unter dem Einflusse der römischen Religion zugleich als Altar der Hestia, nach hellenischem Ausdruck als ἑστία πατρῴα aufgefasst wurde.

ERGEBNISSE.

Die Trennung des Eustathios zwischen einer ἑστία, auf der dem Zeus Ephestios geopfert wurde, im Hause (nach Petersen im Männersaale) und dem βωμός des Zeus Herkeios im Hofe, so principiell wie er sie hinstellt, ist also falsch. Sie ist eine oberflächliche Erfindung, um das Verhältniss zwischen der ἐσχάρα im homerischen Megaron und dem

[1] I p. 491 Dindorf.

βωμὸς des Zeus Herkeios im Hofe mit Hilfe der stehenden Tradition von der Hestia inmitten des Hauses zu erklären. Dionysios (Antiquitt. I, 67) gibt an, dass die, welche die Penaten in's Griechische übersetzten, dieselben bald *Πατρῷοι* hiessen, bald *Γενέθλιοι*, bald *Κτήσιοι*, bald *Μύχιοι*, bald *Ἑρκεῖοι*. Es wird in Hellas Häuser gegeben haben, wo sich ausser dem Herd in der Küche nicht bloss éin Heiligthum für die Hausgötter befand. Aber der Altar für die Hausgötter hiess wie der Herd an sich *ἑστία*. Eine Trennung zwischen dem Altare des Zeus Herkeios in der Aule und dem des Zeus Ephestios und der Hestia (eben der Hestia des Hauses) im Megaron mag sporadisch bestanden haben. In der Regel fällt beides zusammen. Und es ist, was am bestimmtesten die Tragiker bezeugen, unrichtig, grundsätzlich zwischen der *ἑστία* des Hauses und dem Altare der Hausgötter zu scheiden. Wenn der homerische Hymnos [1] und mit ihm ein zufällig erhaltener Vers des Simmias [2] sagt, Hestia habe ihren Sitz inmitten der Häuser, so ist das ja natürlich nicht mathematisch zu nehmen und stimmt für unsere Auffassung so gut wie für eine andere [3].

Doch wurde schon gesagt, dass diese Aussagen wie die des Cornutus sich auch auf das Haus des gemeinen Mannes beziehen können, während ihren historischen Werth das offenbare Mitwirken der falschen Etymologie sehr vermindert.

Also die Göttin Hestia als Göttin der Familie wurde nicht in einem eigens zu diesem Zweck inmitten des Hauses errichteten Herde verehrt. Die Hestia, auf der die Göttin

*

[1] S. o. S. 3.

[2] *Ἱστία ἁγνὰ ἀπ' εὐξείνου μέσα τοίχων* (sc. etwa *ἕδρανον ἔλαξας*), bei Hephästion ench. p. 46. Schol. p. 180. vgl. Rossbach Metrik S. 93. Der metaphorische Gebrauch dagegen, auf welchen ich unten noch zu reden komme, von *ἑστία* als dem Mittelpunct hat wohl seinen Ursprung mehr in den *κοιναὶ ἑστίαι*.

[3] So sagt z. B. Hesych. eben von dem Altar *ἑρκείου Διὸς* (unter diesem Wort): *τοῦ ἀσφαλίου· ἢ τοῦ κατὰ τὴν οἰκίαν*.

verehrt wurde, diente zugleich zur Verehrung anderer Götter, sie war stets zugleich Altar auch für diese.

Aber jedes Haus hatte eine heilige Hestia, und in jeder konnte die Göttin als waltend verehrt werden. Der Hausherr als solcher hiess bei Dorern und Aeoliern *ἑστιοπάμων*, Herr des Herdes. Der Herd erschien so sehr als die Hauptsache des Hauses, dass er zuerst Symbol, dann Bezeichnung des Ganzen wurde. Und doch ist die Göttin, die in seinem Feuer wohnte, in Hellas nie zu einer ausgebildeten Göttin der Familie geworden. Wir hören von einem *Ζεὺς γενέθλιος, γεννήτωρ, ὁμόγνιος, συγγένειος, ξύναιμος, τέλειος, ζύγιος, γαμήλιος, φράτριος* u. dgl. Wo findet sich irgend ein derartiges Epitheton für die Göttin Hestia in einer Religion, die so gewöhnt war mit zahllosen Beiwörtern ihre Götter zu individualisieren, wie die griechische? Ebenso haben wir nichts in ihrem Cultus gefunden, was nur aus der Idee des speisebereitenden Herdes zu erklären wäre.

Auf den Herd inmitten des Hauses führt nur der offenbar späte Mythos von der Erfindung des Häuserbaus durch die Göttin. Die älteren ächten Mythen weisen auf die unfruchtbare Natur des Feuers und auf ihre Vorehre bei Opfern.

Dagegen ist es allerdings gewiss, dass der Grieche der historischen Zeit bei der Göttin Hestia nicht an eine reine Feuergöttin dachte. Sie ist ihm die Göttin des Herds und Altars mit dem ewig brennenden Feuer darauf geworden, und sofern eben das die Hauptsache des Hauses ist, dass in seiner Mitte eine heilige Feuerstätte ist, knüpfen sich an diese Göttin die Ideen der Heiligkeit des Hauses, der Familie. Aber zum evidenten Beweis, dass diese Ideen gleichwohl das spätere sind, die ursprüngliche Idee der Göttin nicht in ihrem Sinne neuzuschaffen vermochten, dient der Mangel eines Cultus der Göttin in dieser Richtung — mit Ausnahme jenes Brauchs, der dem *Ἑστίᾳ θύειν* zu Grunde liegt, zunächst aber eben bloss an die Idee sich knüpft, dass jedes Haus s e i n e Hestia habe, und nur so erklärt sich

der Mangel von entsprechenden Beinamen, von wirklichen ächten Mythen. Es ist vielmehr bloss der Herd, die heilige Sache selbst, die in solcher Beziehung heilig gehalten wird: zur Schöpfung oder Neugestaltung einer eigenen concreten göttlichen Persönlichkeit und eines eigenthümlichen Cultus derselben in diesem Sinne waren jene Ideen in Hellas nicht mächtig genug.

HERD UND ALTAR IN ROM.

Auch in Rom wanderte die Verehrung von Vesta, Penaten und Laren nicht einfach mit in die Küche.

Im gewöhnlichen Wohnhause der Ärmeren blieb natürlich auch dort Hausaltar und Herd ungetrennt. Wie bei den maiores durchweg, diente im Haus des gemeinen Mannes auch später der focus zugleich als Herd zur Bereitung der Speisen wie als Altar für die Hausgötter [1]. Das Atrium mit seinem focus diente zugleich als Speisezimmer [2].

Von den Häusern der Reicheren aber gilt, was Rein sagt: Als das atrium aufgehört hatte, alles in allem im Wohnhaus zu sein, »wurde der alte Familienherd in einen entfernten Theil des Hauses verwiesen und die bisherige Verbindung seiner doppelten irdischen und religiösen Bedeutung aufgelöst, indem die Laren in ein besonderes Sacrarium, der Kochherd aber in eine geräumige Küche kam« [3].

*

[1] Vgl. über die Verwendung des focus zu beiden Zwecken Plaut. Aul. II, 8, 15 f. Cato r. r. 143. Schol. zu Hor. ep. II, 43. Serv. zu Verg. Aen. IX, 648. Vgl. Horat. sat. II, 6, 65 ff. Ovid. fast. I, 136. M. s. noch besonders Hertzberg, de diis Romanorum patriis. Halae 1840. p. 64 sqq. Becker-Rein, Gallus II² S. 170. II³ S. 205.

[2] Cato (nach Jordan, Catonis praeter l. de re rust. quae extant, p. 29 im 7. Buch der Origines) bei Serv. und Servius selbst zu Verg. Aen. I, 726. Cato r. r. 143. Hor. Sat. II, 6, 65. Serv. zu Verg. Aen. I, 637. IX, 648. Vgl. Col. I, 6. Liv. XXV, 12. XXIV, 16. V, 13. Vielleicht auch XXVI, 13.

[3] Rein in Beckers Gallus II². S. 171. Vgl. z. B. das Haus bei Overbeck, Pompeji S. 197.

Auch in Häusern, wo eine Küche abgesondert wurde, diente alsdann der Herd in dieser hie und da zugleich als Altar der Hausgötter [1]. Aber gewöhnlich wurde in den grösseren Wohnhäusern der Hausaltar vorzugsweise in's cavum aedium verlegt, oder er blieb auch, während der Herd zur Speisebereitung in der Küche errichtet wurde, mit den Hausgöttern im Atrium [2].

*

[1] In der casa de' bronzi (Avellino, descriz. di una casa disott. Nap. 1840. p. 37 ff.) befinden sich in der Küche Wandgemälde: Lar, Vulcan, die Schlange am Altar. Auch in der casa del laberinto ist über dem Ofen ein Wandgemälde, das über einem liegenden Flussgott wieder eine Schlange darstellt, die auf einen Altar zugeschossen ist, darüber dann eine Vesta mit dem Esel neben einem Altar zwischen den Lares domestici, zur Seite die Venus Pompejana. S. Mon. ined. dell' instit. di corr. arch. III. tav. 6, a. = Gerhard, Agathodämon und Bona Dea. Berlin 1849. Taf. I, 1. Vgl. Schulz, annal. t. X. p. 155 f. O. Jahn, Berichte d. sächs. Ges. d. Wissensch., phil.-hist. Cl. XIV (1861) S. 341. Vgl. die casa del gran musaico bei Overbeck, Pompeji S. 241.

[2] Man vgl. z. B. die Schilderung der Zerstörung von des Priamus' Wohnhaus bei Vergil. (Aen. II. 486 ff.):

«At domus interior (hinter dem atrium) gemitu miseroque tumultu
Miscetur, penitusque *cavae* plangoribus *aedes*
Femineis ululant; — — —
— — — — labat ariete crebro
ianua — — — — .
Vidi ipse furentem
Caede Neoptolemum geminosque in limine Atridas;
Vidi Hecubam centumque nurus, Priamumque per *aras*
Sanguine foedantem, quos ipse sacraverat, *ignis.*»

Priamus hatte sich bewaffnet. Aber (v. 513 ff.):

«*Ingens ara* fuit iuxtaque veterrima laurus
Incumbens arae atque umbra conplexa *Penatis.*
Hic Hecuba et natae nequiquam altaria circum
— —
Condensae et divum amplexae simulacra sedebant.»

Sie mahnt ihn ab, indem sie schliesst (523 ff.):

«Huc tandem concede; haec ara tuebitur omnis, etc.

Damit, besonders mit v. 513 f. ist Aen. VII, 59 ff. zusammenzuhalten, wo von des Königs Latinus Haus erzählt wird:

*

«Laurus erat tecti medio in penetralibus altis,

— —

Quam pater inventam primas cum conderet arces
Ipse ferebatur Phoebo sacrasse Latinus.»

Vgl. Sueton Oct. 92: Enatam inter iuncturas lapidum ante domum suam palmam in compluvium deorum Penatium transtulit.

Auch stimmen die Pompejanischen Pläne, wo sich die Kapelle häufig im Garten des Peristyls, wie im Hause des tragischen Dichters (Overbeck, Pompeji S. 206 f.; Zahn, Wandgemälde aus Pompeji und Herculanum, Bd. II, Taf. 98, 3: Becker-Rein, Gallus II². S. 143), in der casa del Questore (Overbeck a. a. O. S. 232), in der casa dell' ancora (Zahn a. a. O.), im Hause der Dioscuren (Avellino, descriz. di una casa etc. p. 28 nach Becker-Rein a. a. O.) und nur selten im Atrium findet, wie in der casa di Sallustio (Overbeck a. a. O. S. 210 f.), in der Wand des Atriums ein sacrarium in einer Nische angebracht ist, übrigens auch in dem kleinen Garten neben dem gemauerten Triclinium ein Altar steht. In der casa de' capitelli colorati ausgegr. 1833/34 ist ein Lararium in einer gegen das (toscanische) Atrium offenen Ala (Zahn II, 98, n. 1).

Bei **Guhl** und **Koner**, Leben der Gr. u. Römer II. S. 202 lesen wir: «Doch verschwunden war dieses schöne Bild stiller Häuslichkeit (wie es das alte Atrium bot) in später Zeit. Wohl spiegelt sich noch der Herd in den von einer Fontaine bewegten Wellen des Wasserbassins, aber die mit köstlichen Hölzern genährte Flamme beleuchtet nicht mehr die ehrwürdigen Hausgötter; nur die Tradition der guten alten Zeit ist es, die den Altar noch in diesen Räumen duldet.» Aber wo der Altar noch im Atrium stand, wurde dort gewiss auch noch geopfert. Möglich und wahrscheinlich allerdings, dass ein Altar im Atrium oft stehen gelassen wurde, auch in Häusern, wo den Hausgöttern ein eigenes Lararium errichtet wurde, aber nicht ein Herd, der vom Altar der Hausgötter principiell zu scheiden wäre. Etwas anders, aber noch auffallender äussert sich A. Rich, illustrirtes Wörterbuch der röm. Alterthümer u. s. w., aus dem Engl. unter Leitung von C. Müller. Paris u. Leipzig. 1862. Er sagt S. 270 u. d. W. focus: «Bei den Römern war der Herd den Lares geweiht und als ein heiliger Ort im Hause angesehen; demzufolge stand er in der öffentlichen Halle oder im Atrium, wo sich auch der **Altar** der Hausgötter befand (s. Ara, 5); daher die häufige Zusammenstellung der Worte pro aris et focis bei feierlichen Gelegenheiten. Der focus bestand aus einer viereckigen Platte von Stein oder Ziegel, die sich nur einige Zoll über den Fussboden erhob, wie man noch deutlich an zahlreichen Beispielen in Pompeji sehen kann; dort ward das Feuer mit Holzscheiten angezündet, die auf Feuerböcken (varae) **ruhten** aber meistens ohne Röhre und ohne Kamin um den

Es ist also klar, dass selbst die römische Vesta nicht identisch ist mit dem Speise-Herd, dass sie enger mit den Hausgöttern zusammenhängt, als mit dem Herd in der Küche.

Nun sind aber die Penaten Götter des Innersten des Hauses, der Vorrathskammer; die mit ihnen wie mit der Vesta eng verknüpften Lares sind Götter der Familie. Freilich man könnte auch jetzt noch sagen: gut, eben diesen Hausgöttern diente der Altar, das Feuer der Vesta zur Verehrung, ihnen loderte die ewige Flamme. Daher die enge Verbindung.

Allein Vesta wird hinwiederum ausdrücklich selbst als eine der Penaten bezeichnet, und ebenso ist ihre Verbindung mit den Laren als eine sehr enge bekannt. Zudem ist nun hier in Rom auch eine andere Forderung erfüllt, welche wir an die Gestalt einer Göttin, die über Haus und Familie segnend und schützend waltet, stellen zu müssen glaubten. Die römische Vesta ist wirklich mütterlich geworden. Doch wir kehren nach diesen vorläufigen Bemerkungen zu der griechischen Göttin zurück.

Rauch hinauszulassen». S. 45 n. d. W. Ara, 5 lesen wir: «Endlich standen sie (die Altäre) beim oder auf dem Impluvium von Privathäusern; auf diesen Altären opferte die Familie den Penaten». Ich weiss nicht, worauf sich diese Angaben in Betreff der foci neben den arae im Atrium gründen. Gewiss aber ist eine ara als Altar der Hausgötter neben einem den Lares geweihten focus in einem und demselben Atrium undenkbar. Die factischen Verhältnisse mögen also sein welche sie wollen — man ist fast in Versuchung eine Verwechslung von ara und puteal durch Rich anzunehmen —, jedesfalls sind sie anders zu erklären. In der Redensart pro aris et focis werden vielmehr (vgl. Hertzberg, de diis Romanorum patriis p. 64) die arae publicae im Unterschiede von den foci privati gemeint sein.

III.

DER ÖFFENTLICHE CULTUS DER HESTIA.

Die Hestia im griechischen Privathaus, schien nun zwar also nicht in dem Grad, wie man anzunehmen geneigt ist, und von Haus aus eine richtige Göttin der Familie und Häuslichkeit, aber auf sie fällt ja eben erst das volle Licht durch die Hestia in den Prytaneen. Hier ja zeigt sich so evident als nur irgend möglich die Bedeutung der Hestia als Herd, die *κοινὴ ἑστία* ist der Gemeindeherd, zu dem von Staatswegen die Gäste der Gemeinde geladen werden.

DIE HESTIA IN DEN PRYTANEEN.

Es ist das auch wirklich ganz unläugbar, dass die Hestia in den Prytaneen Gemeindeherd ist.

Aber ob sie so wesentlich und ursprünglich Herd und nicht Altar ist, das ist doch nicht so einfach abzumachen, wie man gewöhnlich glaubt; noch weniger ist aus der Hestia in den Prytaneen ein unmittelbarer Rückschluss auf die ursprüngliche Bedeutung der Göttin selbst gestattet.

Wir gehen zunächst an die Untersuchung der wirklichen Bedeutung der Hestia in den Prytaneen.

Das erste nun, woran man bei der Nennung dieser zu denken pflegt, ist die Speisung im Prytaneon.

DIE SPEISUNG IM PRYTANEON.

Es liegt uns nichts näher, als Prytaneon und Speisung darin in untrennbarer Verbindung zu denken. Denn was ist bekannter als die Speisung verdienter Bürger im Prytaneon des Staats? Wer kennt nicht das berühmte Wort des Sokrates bei seiner Vertheidigung, als er seine Strafe schätzen sollte: »Wenn ich nun nach gerechter Würdigung

schätzen soll, was ich verdient habe, so schätze ich mir — die Speisung im Prytaneon« [1]. Wir haben über dieselbe eine eingehende und gründliche Untersuchung von M. H. E. Meier [2].

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die Speisung im Prytaneon zu Athen sehr alt ist.

Demosthenes sagt irgendwo [3], seit es ein Athen gebe, habe man die Gesandten nach ihrer Rückkehr in das Prytaneon geladen. Nach Plutarch [4] führte Keleos das tägliche Zusammensein angesehener und trefflicher Männer ein und nannte es Prytaneon. Lykurg behauptet (c. Leocr. § 87), schon der Delphier Kleomantis habe zum Lohne dafür, dass er das Orakel in Betreff des Kodros den Athenern mitgetheilt habe, die ewige Speisung im Prytaneon für sich und seine Nachkommen erhalten. Letzteres ist nachweisbar unrichtig [5]. Dass aber auch die Geschichte von Keleos Fabel, die Behauptung des Demosthenes viel mehr rhetorischen als historischen Werth hat, bedarf keines Beweises. Thukydides (II, 15) nimmt unter Kekrops und den ersten Königen in den verschiedenen Städten Attikas mehrere Prytaneen an. Theseus habe sodann die verschiedenen Rathhäuser und Regierungen aufgehoben, ein Rathhaus und Buleuterion hergestellt und so alle in eine *πόλις* verbunden. Solon gab darüber einzelne Bestimmungen [6], die aber zum

[1] Platon apol. c. 26 p. 36; 37. Vgl. Cicero de or. I, 54, 232 und die Nachahmung bei Lucian Prometh. 4.

[2] Lycurgi deperditarum orationum fragmenta coll. dispos illustr. F. G. Kiessling. praemissa est tum vita Lycurgi — —, tum T. H. E. Meieri commentatio de vita illa Lycurgi et de orationum eius reliquiis. Halis Saxonum. 1847. P. XCI ff.

[3] de fals. leg. p. 350, 22.

[4] Symp. IV, 4, 1.

[5] Vgl. Meier a. a. O. S. C.

[6] Plut. Sol. 24. Athenaeos IV. p. 137, e. Was Meier a. a. O. S. CI dagegen sagt, dass Plutarchs Worte auf die Speisung im Prytaneon gehen, ist nicht beweisend, vgl. C. F. Hermann, Staatsalterthümer

Theil wenigstens keinen langen Bestand hatten. Es ist klar, dass, solange Könige in Attika herrschten, Prytaneen im späteren Sinne nicht bestanden haben werden, dass es dagegen ein Prytaneon kurz nach oder unmittelbar seit ihrer Vertreibung gegeben haben wird.

Ferner ist dieses Institut auch nicht bloss für Athen bezeugt. In ihren alten Gesetzen, sagt ein Schüler des Aristoteles, Klearch [1], rechnen die meisten Staaten die Parasiten auch heute noch zu den angesehensten Beamtungen (ἀρχαῖς). Auch scheint Livius (XXXXI, 20) allgemein zu sprechen, wenn er aus Anlass eines Geschenks des Antiochos Epiphanes in das Prytaneon zu Kyzikos [2] erklärt — »prytaneum, i. e. penetrale urbis, ubi publice, quibus is honos datus est, vescuntur«. Ein einzelnes Beispiel einer solchen Ehrenerweisung neben andern gleichzeitig zuerkannten Ehren berichten z. B. zwei Inschriften von Paros [3]. Theophrast [4] spricht von dem vortrefflichen Wein im Prytaneon auf der Insel Thasos. Sappho [5] rühmte vielfach ihren Bruder als Mundschenken im Prytaneon der Mytilenaeer. Bekannt ist die Speisung der Sieger in dem zu Olympia [6]. In Pergamon wird 239 v. Chr. ein Apollonios belobt, erhält einen goldenen Kranz, σίτησιν ἐν πρυταν[είῳ] u. s. w. [7]

* § 127, 17. Dass aber erst Solon dieselbe eingeführt habe, geht auch daraus nicht hervor.

[1] bei Athen. VI, 26 p. 235, b (fr. hist. Gr. II. p. 303, 1). Unter diesen Parasiten können nicht mit Westermann (in Paulys Real-Encyclop. V S. 1164) die Getreideverwalter verstanden werden, welche die öffentliche Speisung im Prytaneon besorgten.

[2] Es erwähnt dasselbe noch Plin. h. n. XXXVI, § 99. Die Annahme einer sehr grossen Pracht desselben zieht gegen Marquardt, Cycicus S. 147 Böckh zu C. I. G. n. 3662 in Abrede.

[3] C. I. G. n. 2376—2377. Tiberius entführte aus Paros eine Statue der Hestia, Cass. Dio LV, 9.

[4] bei Athen. I. p. 32 a.

[5] a. a. O. X. p. 425 a.

[6] Paus. V, 15, 9. S. u. S. 127.

[7] C. I. G. 3521.

In Aegina sehen wir unter König Attalos Philadelphos neben andern Ehrenerweisungen die *σίτησις ἐν πρυτανείῳ διὰ βίου* einem Leibwächter des Königs bewilligt. [1]

Sehr merkwürdig ist die Feier im Prytaneon zu Naukratis [2].

Am häufigsten aber ist die Erwähnung der Einladung in's Prytaneon von Gesandten oder auch von Richtern, die sich hie und da einzelne Staaten von andern zur Entscheidung von Streitigkeiten [3] erbaten. Und zwar fand diese Einladung sowohl im fremden Staat, als im eigenen statt.

Auf der Insel Pharos, einer Colonie der Parier, sollten (wohl vor 230 v. Chr.) die Gesandten eines fremden Staats und ihr Schreiber einmal *ἐπὶ τὰ ἱερὰ εἰς πρυτανεῖον* geladen werden [4]. So wurden in Smyrna 244 v. Chr. die Gesandten von

[1] C. I. G. 2139b. t. II. p. 1013.

[2] Athen. IV, 32. p. 149 d: *παρὰ δὲ Ναυκρατίταις, ὥς φησιν Ἑρμείας ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν περὶ τοῦ γρυνείου Ἀπόλλωνος, ἐν τῷ πρυτανείῳ δειπνοῦσι γενεθλίοις Ἑστίας πρυτανίτιδος καὶ Διονυσίοις, ἔτι δὲ τῇ τοῦ κωμαίου Ἀπόλλωνος πανηγύρει, εἰσιόντες πάντες ἐν λευκαῖς στολαῖς, ἃς μέχρι καὶ νῦν καλοῦσι πρυτανικὰς ἐσθῆτας. καὶ κατακλιθέντες ἐπανίστανται εἰς γόνατα, τοῦ ἱεροκήρυκος τὰς πατρίους εὐχὰς καταλέγοντος συσπένδοντες. μετὰ δὲ ταῦτα κατακλιθέντες λαμβάνουσιν ἕκαστος οἴνου κοτύλας δύο πλὴν τῶν ἱερέων τοῦ τε πυθίου Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Διονύσου. τούτων γὰρ ἑκατέρῳ διπλοῦς* etc. Es folgt, was aufgetragen wird. Ausserdem darf kein *ἱεροποιὸς* etwas *παρασκευάζειν. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τοῖς σιτουμένοις ἐν πρυτανείῳ ἔξωθεν προσεισφέρειν τι βρώσιμον ἔξεστι. μόνα δὲ ταῦτα καταναλίσκουσι, τὰ ὑπολειπόμενα τοῖς οἰκέταις μεταδιδόντες. Ταῖς δ' ἄλλαις ἡμέραις πάσαις τοῦ ἐνιαυτοῦ ἔξεστι τῶν σιτουμένων τῷ βουλομένῳ ἀνελθόντι εἰς τὸ πρυτανεῖον δειπνεῖν οἴκοθεν παρασκευάσαντα αὑτῷ λάχανόν τι κτλ. Γυναικὶ δὲ οὐκ ἔξεστιν εἰσιέναι εἰς τὸ πρυτανεῖον — —. Τίς δὲ ἡ τούτων αἰτία, Οὐλπιανὸς ἡμᾶς διδάσκειν δίκαιος.*

[3] Vgl. über diese Böckh, C. I. Bd. II. p. 1065. Vgl. S. 461. S. n. 2671; 2147; 3184; 3640; 2152b. II. p. 1018 f. u. 2334b. II. p. 1052 ff. Meier, die Privatschiedsrichter u. s. w. Halle 1846. 4. S. 31. Schömann, Gr. Alterth. 1. Aufl. I. S. 151. Dasselbe war es natürlich, wenn solche Schiedsrichter aus einem oder mehreren Staaten bei Streitigkeiten verschiedener Staaten oder ihrer Bürger erbeten und abgesandt wurden. Vgl. Böckh a. a. O., der n. 2265; 2353; 3598 dafür anführt. Vgl. noch Cic. Verr. II, 2, 13. Rudorff, Röm. Rechtsgesch. I. S. 222. n. 11.

[4] C. I. G. 1837b. Bd. II. S. 985.

Magnesia ins Prytaneon geladen [1]. Ein Beschluss von Hermione verordnet, die Archonten sollten die Gesandten der Asinaeer auf die Dauer ihrer Anwesenheit ins Prytaneon laden [2]. Die Rhodier empfiengen im Jahr 168 vor Chr. die Gesandten des Königs Genthios am Staatsherd mit vieler Freundlichkeit [3]. Richter, die nach Adramyttion, einer athenischen Colonie, aus mehreren Staaten gerufen waren, wurden kurz nach 683 u. c. = 71 v. Chr. *ἐ[πὶ] ξενισμὸν ἐ[ὶς] τὸ [πρυταν]εῖον ἐπὶ βουλαίαν Ἑστίαν* geladen [4]. Das Volk von Iasos, einer karischen Stadt, hinwiederum ehrte die von ihm nach Kalymna vermuthlich um die Zeit Alexanders d. G. abgesandten Richter seinerseits auch durch die Einladung in's Prytaneon [5]. Wohl vor 188 v. Chr. ward, ist Böckh's Ergänzung von n. 3598, wie nicht zu bezweifeln, richtig, von Seite der Ilier dem *σύνδικος* in einem mit benachbarten Städten vor den Gesandten mehrerer Staaten geführten Streit diese Ehre zu Theil. Die Orchomenier laden solche von dem Megaron erbetene Schiedsrichter *ἐπὶ ξένια [ε]ἰς πρυταν[εῖον] ‖ [ἐ]πὶ τὰν κοινὰν ἑστίαν* [6].

Aber auch für Delphi [7] und Sparta [8] ist die Einladung zur *κοινὴ ἑστία* (in Proxeniedecreten) bezeugt. Vischer bemerkt zu letzterer Thatsache: »Und so werden analog den Einrichtungen anderer Städte hier auch die Magistrate und die Bürger gespeist haben, die in den Inschriften öfters als die *σιτηθέντες, ἔνσιτοι, σύσσιτοι* vorkommen [9]. An der

[1] C. I. G. 3137.

[2] C. I. G. 1193.

[3] Polyb. XXIX. 5.

[4] C. I. G. 2349, b. Bd. II. S. 1063. S. u. S. 120.

[5] C. I. G. 2671.

[6] Rangabé, Antiq. Hellén. II. n. 703.

[7] Ulrichs Reisen und Forschungen I. S. 67 Anm. 20: — *καλέσαι δὲ αὐτὸν καὶ ἐν τὸ πρυτανεῖον ἐπὶ [τὰν] κοινὰν ἑστίαν.*

[8] W. Vischer, Epigr. u. Archäol. Beiträge etc. Basel 1855. n. 80: *καλεσάντω δὲ αὐτὸν ‖ καὶ οἱ ἱεροθύται ἐπὶ ξένια ἐπὶ τὰν κοι‖νὰν ἑστίαν.*

[9] Vischer citiert ausser Welcker Kl. Schr. III. S. 257 u. Keil, Zwei

κοινὰ ἑστία ist Lykurg mit den Staatsbeamten speisend zu denken, als ihm der neugeborne Charillos gebracht wurde nach Plut. (Lyc. 3) und hier waren vielleicht auch die Ephoren bei Tische, als sie auf Veranstaltung des Kleomenes überfallen und ermordet wurden (Plut. Anm. 8). Ob übrigens das Gebäude, in welchem in Sparta die *κοινὰ ἑστία* war, noch einen andern Namen trug und welchen, ob es namentlich eines der uns sonst namhaft gemachten Gebäude war, vermag ich nicht zu entscheiden.« [1] Ich muss gestehen, dass mir diese Annahmen sämmtlich etwas verwegen erscheinen, sofern sie diese Einrichtung schon für die ältere Zeit voraussetzen. Es wäre im Falle dass sie alt war, auffallend, wenn wir von einer Einrichtung, welche mit den Syssitien einerseits so nahe sich berühren würde, andrerseits ihr widerspricht, nur so vereinzelte Kunde und aus so späten Inschriften erhalten würden.

Und wir werden sehen, dass in Kreta nicht einmal die Gesandten, überhaupt niemand im Prytaneon speiste, obgleich ein solches vorhanden war, sondern in dem bei ihnen sogenannten Andreion. Natürlich ist es die Analogie Kretas, nicht beliebiger anderer Staaten ohne die Einrichtung von Syssitien, die bei Sparta zuerst in Betracht kommt. Vischer stellt zudem die Vermuthung auf, »dass die Hierothyten zu Sparta, von deren früherer Existenz wir nichts wissen, erst nach Abschaffung des Königthums entstanden sind.« [2] Sie aber sollten ja nach der behandelten Inschrift den Proxenos zu den *ξένια ἐπὶ τὰν κοινὰν ἑστίαν* laden. Wenn die Hierothyten ein späteres Institut gewesen sind, war es doch wohl auch die Einladung zu der *κοινὰ ἑστία*. Da zur

Gr. Inschr. aus Sparta u. Gytheion S. 4 u. 5. Böckh C. I. G. I. p. 610; vielmehr p. 612 zu Inschr. n. 249 p. 624.

[1] Vischer a. a. O. S. 19.

[2] Vischer a. a. O. Er fügt freilich bei: »Sicheres aber lässt sich nichts sagen, sie können auch schon früher als Unterbeamte der Könige bestanden haben, und ihre Nichterwähnung eine ganz zufällige sein.«

Zeit der wirklich bestehenden spartanischen Verfassung die Könige nur an dem Ort, wo die Pheiditien stattfanden, speisen durften [1], so müsste, falls eine Einladung zur *κοινὰ ἑστία* auch damals schon stattfand, diese im Local für die Pheiditien der Könige gestanden sein. Wir vernehmen aber davon nichts aus jener Zeit. Vischers Annahmen, dass wie die Gäste des Staats, so Lykurg, d. h. die Könige, die Ephoren, die *ἔνσιτοι, σύσσιτοι, σιτηθέντες* an ihr werden gespeist haben, sind blosse Vermuthungen. Als Tischgenossen der beiden Könige, die selbst Zeltgenossen waren [2], d. h. mit einander assen [3], kennen wir die von denselben ernannten 4 Pythier [4]. Unter den von Plutarch [5] erwähnten Archonten sind bei der engen Beziehung, in welcher die Pheiditien zum Kriegswesen standen, wohl die Polemarchen mit zu verstehen. Dass auch die Ephoren an demselben Tische Theil nahmen, dafür spricht wenigstens Plutarchs Ausdruck [6] keineswegs. Die Bewirthung der Gäste des Staats wird in alter Zeit wohl durch die *πρόξενοι* geschehen sein. Eben diese als von den Königen ernannt, weisen aber wiederum auf die Könige als diejenigen zurück, zu deren Wirkungskreise die Bewirthung von Fremden principiell gehörte. Aber dass diese die Könige regelmässig ernannten [7], scheint die unmittelbare Einladung zu der *ἑστία* der Könige, deren Tischgenossen die Proxenoi nicht waren [8], als der *κοινὰ ἑστία* auszuschliessen und so die Annahme zu empfehlen, dass in

*

[1] S. Schömann, Gr. Alterth. I. S. 279.

[2] Xenophon Hell. V, 3, 20.

[3] Haase zu Xenoph. rep. Laced. p. 253.

[4] Herod. VI, 57.

[5] Lyk. 3.

[6] Kleom. 8: *τὸ τῶν ἐφόρων συσσίτιον.*

[7] Herod. a. a. O.: *καὶ προξείνους ἀποδεικνύναι τέτοισι προςκεῖσθαι.*

[8] Dass die Proxenoi nicht Tischgenossen der Könige waren, geht aus Herodot hervor, der in einem Satze Proxenoi und Pythier erwähnt und dann von letzteren sofort beifügt, dass sie mit den Königen auf Staatskosten assen. Und wenn jemand, so mussten doch zuerst die Könige an der *κοινὰ ἑστία* speisen.

alter Zeit auch in Sparta, wie in Kreta, an der κοινὰ ἑστία, deren Vorhandensein nicht zu bezweifeln ist [1], nicht gespeist wurde. Die Einführung des Brauchs durch Hierothyten zur κοινὰ ἑστία einzuladen, fällt wohl in die Zeit nach Abschaffung des Königthums. Vielleicht stand dieselbe in der Skias, ein Name, den diese wie ihre Lage am Markte [2] und wohl auch die Form des Rundbaus [3] mit der athenischen Tholos [4] gemein hatte [5].

Somit ist uns durch ausdrückliche Erwähnung oder wenigstens durch die von Umständen, welche darauf schliessen lassen, dieser Brauch ausser von Athen, von Delphi, Sparta, von diesem jedoch mit den eben gemachten Einschränkungen, von Orchomenos, Elis, Hermione, Aegina, Rhodos, Iasos, Smyrna, Paros wie von seiner Kolonie Pharos, von Mytilene, Adramyttion, Pergamon, Ilion, Kyzikos, Thasos, Tenedos [6], Naukratis überliefert.

PRYTANEEN.

Prytaneen und Prytanen finde ich ausserdem, ohne dass mir die σίτησις desshalb bekannt geworden wäre [7], erwähnt

[1] Dass eine κοινὰ ἑστία in Sparta bestanden haben wird, beweist schon die Priesterin, welche als Ἑστία πόλεως, auf einer Reihe Inschriften (C. I. G. n. 1253. 1435. 1439. 1440. 1442. 1446) erwähnt wird, deren räthselhafter Name schon allein auf ein hohes Alter dieser Priesterschaft hinweist.

[2] Vgl. Paus. III, 12, 8.

[3] Etym. M. u. Σκιάς. Vgl. Urlichs im Rhein. Mus. N. F. VI. (1848) S. 217. Curtius, Peloponnes. II, S. 282.

[4] Vgl. Harpokr. p. 148.

[5] Vgl. Pyl, griech. Rundbauten S. 92 f.

[6] S. o. S. 9.

[7] Da diese Aufzählung für die Zwecke vorliegender Schrift nur von untergeordnetem Werthe ist, so konnte natürlich auch von dem Versuche, der sehr weit hätte führen müssen, dieselbe vollständig zu geben, abgestanden werden. Die vollständigsten Übersichten über Prytaneen und Prytanen, welche bisher gegeben wurden, sind nach Casaubonus zu Athen. XV, 60. p. 700 d (in Animadverss. in Athen. ed.

von Astypalaea [1], Ephesos [2], Syros [3], von hier auch eine *Ἑστία πρυτανεία* Tlos in Lykien [4].

Prytaneen sind ferner bezeugt für Megara [5], Siphnos [6],

Schweighaeuser t. VIII. p. 356 sqq.), Spanheim de prytanibus et prytaneis Graecornm Berol. 1695 (in Graev. thes. antiquitat. Rom. t. V. p. 696 sqq.), Blanchard sur l'origine et les fonctions des Prytanes et sur les Prytanées (in Mém. de l'acad. des inscr. et bell. lettres t. VII. 1733. p. 65 ff.) die von Westermann in Paulys Real-Enc. VI S. 165 ff. und Pyl, griech. Rundbauten S. 89 f. Anm. 1, nur dass letzterer wie Blanchard nur Prytaneen im Auge hat. Von den eben aufgeführten Städten hatten auch Prytanen z. B. Smyrna (C. I. G. 3148; 3160; 3168; Eckhel, D. N. IV. p. 200; II. p. 537), Mytilene (C. I. G. 2160; 2189), Tenedos (Pind. Nem. XI, 1 ff.), Rhodos (Polyb. XIII, 5; XV, 23; XXVII, 6; XXIX, 4; Liv. XLII, 45; App. b. c. IV, 66; Plut. praec. pol. 17 (p. 813 d); Strab. VII, p. 316), Kyzikos (C. I. G. 3655; 3661; 3663; 3664), Delphi (Paus. X, 2, 5), Pergamon (C. I. G. 3539; 2189; 3486. Jos. ant. Jud. XIV, 10, 22. Eckhel, D. N. IV p. 353; 359).

[1] Die Inschriften von Astypalaea führen auf eine der athenischen nachgebildete Verfassungsform (Böckh C. I. G. 2483) mit monatlichen Prytanen (vgl. die Formel *ἔδοξε τᾶ βουλᾶ καὶ τῷ δάμῳ — γνώμα πρυτανίων* z. B. 2483, 2484, 2485) nnd einem Prytaneon.

[2] In Ephesos (vgl. E. Guhl, Ephesiaca 1843. S. 75) präsidierten dem Senat Prytanen (Ach. Tat. VII, 8. p. 670. C. I. G. n. 2955, 1 cf. n. 2981; 2982; 2986, 3), deren höchster nach Guhl der Proedros auch Bularch (C. I. G. 2997) genannt, in späterer Zeit Eponyme ward, Joseph. ant. Jnd. XIV, 10, 25: *ἐπὶ πρυτάνεως Μηνοφίλου — ἔδοξε τῷ δήμῳ κτλ.* Vgl. Böckh zn C. I. G. 2987. 2953 b. Das Prytaneon daselbst erhellt aus Achilles Tatins (Clitoph. et Leucipp. amor. I, 8).

[3] Prytanen auf Syros nennen einige Inschriften. C. I. G. 2347 c: *οἱ δὲ πρυτάνεις καὶ οἱ ἐν ἀρχῇ ὄντες* cf. 2347 l. Bd. II. p. 1061. Ross, I. ined. II, 109: *Ἔδο[ξε τ]ῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ. Πρυτάνεων γνώμη.* Vgl. Curtius in Rh. Mus. N. F. II. S. 103 f. Sie scheinen gleichfalls den späteren athenischen ähnlich gewesen zu sein. Von Wichtigkeit aber ist besonders die hier gefundene Inschrift aus der Zeit der Kaiser M. Aurelius und L. Verus, welche Opfer für *Ἑστία Πρυτανεία* erwähnt, s. o. S. 12.

[4] C. I. G. 4239; 4235 b (vol. III. p. 1121).

[5] Paus. I, 42, 8; 43, 2.

[6] Herod. III, 57: *τοῖσι δὲ Σιφνίοισι τότε ἦν* (zur Zeit des Polykrates) *ἡ ἀγορὴ καὶ τὸ πρυτανήϊον Παρίῳ λίθῳ ἠσκημένα.* Nach der Erzählung des

Sikyon [1], Peparethos [2], Halos [3], Delos [4], Sigeon [5], Tarent [6], Naxos [7], Syrakus [8], Regium [9].

Eine *κοινὴ ἑστία* in Phaselis erwähnt Polyb. (XXX, 9). Auf die *κοιναὶ ἑστίαι* zu Mantinea, Tegea, Aigion wie auf das Prytaneon zu Olympia, in welchem die olympischen Sieger speisten, komme ich noch ausführlicher zu sprechen.

Prytanen kennen wir von Korinth [10], Korkyra [11], Anaktorion [12], Eresos [13], Tenos [14], Amorgos [15], Kos [16], Tarsos [17],

*

Herodot a. a. O. war diess bei der ersten Erbauung noch nicht der Fall gewesen; das ursprüngliche Prytaneon also älter.

[1] Herod. V, 67.

[2] Thuk. III, 89.

[3] Herod. VII, 197.

[4] C. I. G. 2266.

[5] Von Sigeon nennt das Prytaneon die archaistische Basis aus der Ptolemaeerzeit, C. I. G. 8. Die Bildsäule darauf stand wohl darin. Denn sie rühmt sich in dasselbe einen Krater, einen Untersatz und einen ἠθμός gestiftet zu haben.

[6] Wegen Tarents s. Athen. XV, 29 p. 700 d.

[7] Parthen. erotic. 18.

[8] Im Prytaneon zu Syrakus hatte sich auch eine Statue der Sappho befunden, Cic. accus. in Verr. IV, 57, 125.

[9] Orelli-Henzen 3838: Ti. Bervenus Ti. f. Sabinus, IIIIvir aed. pot. II, testamento legavit municipibus Reginis Jul. in prytanaeo statuam aeream Mercuri, trullam argenteam anaglyptam p. IIS:: Lares argenteos septem p. IIS: pelvim aeream corintheam, item in templo Apollinis etc.

[10] Paus. II, 4, 4.

[11] W. Vischer, Epigr. u. arch. Beitr. S. 7 n. 22: *Πρύτανις Στράτων* — als eponym. Die Inschr. ist aus dem 4ten oder 3ten Jahrh. vor Chr.

[12] Merkwürdig ist eine Inschrift aus der gleichfalls von Korinthern erbauten (Real-Enc. I² S. 948) Hafenstadt Anaktorion. Sie zählt einen Prytanis auf, dann einen Hesti (archos? ergänzt Böckh), 6 *ὑποπρυτάνεις*, einen Mantis, Auletas, Hierophoros, Mageiros, Diakonos, Archoinochus, Hierothytas, C. I. G. 1793 b. Bd. II. S. 982.

[13] Phanias schrieb über die Prytanen in Eresos, Athen. VIII, p. 333 A (Müller, fr. hist. Gr. t. II. p. 293. 294). Da auch in Mytilene (s. o. S. 97) und ebenso in Methymna (s. S. 105 N. 8) ein Prytaneon war, so wird der Schluss Plehns (Lesbiac. p. 93) berechtigt sein, dass auch in den übrigen lesbischen Städten Prytanen gewesen sein werden.

Myra [1], Halikarnass [2], Milet [3], Lebedos [4], Teos [5], Phokaea [6], Kyme [7], Methymna [8], Kios [9], Thyatira [10], Synnada [11],

*

[14] In Tenos gab es einen jährlichen Archon, einen halbj. Schreiber des Raths, drei halbjährige Prytanen, 6 dergleichen Strategen u. s. w. C. I. G. 202—206: *ἔδοξε τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ πρυτάνεων γνώμη.* 2329. 2335. Ross, inscr. ined. II, 98.

[15] C. I. G. 2264: *Μειλησίων τῶν Ἄμοργον Αἰγιάλην κατοικούντων ἔδοξεν ἄρχουσι, βουλῇ, δήμῳ, γνώμη στρατηγῶν καὶ δεκαπρώτων ἐχόν[των δ]ὲ καὶ τὴν πρυταν[ικ]ή[ν ἐ]ξουσίαν, [ε]ἰσηγησαμένου τὸ ψήφισμα* etc. — — *ἐ[κκλησία] κατὰ τὸν νόμον*, so auch 2264, b (Bd. II. S. 1033) u. Monatsberr. d. Berl. Ak. 1854 S. 684 ff. v. I u. III. N. II ist identisch mit C. I. 2264. Zu Minoa auf Amorgos nennt mehrere Prytanen C. I. G. n. 2264, l. Einen (epon.?) Prytanen nennt bei Ross a. a. O. III, n. 315 eine Inschr. aus Amorgos; ob ans Minoa?

[16] Kos, eine Colonie von Epidanros hatte ursprünglich ohne Zweifel die Verfassung der Mutterstadt (O. Müller, Dorier II[1] S. 146). Eine Zeit lang bahnte der athenische Einfluss der Demokratie den Eingang, welche aber wieder gestürzt wurde (Aristot. V, 4, 2. O. Müller a. a. O. S. 147). O. Müller vermuthet, dass hier mit den Opfern des Prytanen wahrscheinlich Empyromantie verbunden war, aber mit Unrecht. Er citiert Hesych. s. v. *κέρκος* und heisst damit das Opfer in des Aristophanes Frieden vergleichen v. 1054. Allein *κέρκος* ist Conjectur statt *κέρκυ*; W. Dindorf im Thesaurus IV c. 1475 C vermuthet: *Κερκυραία. διπλῆ αὕτη καὶ δίκλαδος καὶ διθύσανος. ἐχρῆτο δὲ αὐτῇ μᾶλλον ὁ ἐν Κῷ πρύτανις.*

[17] Dion Chrysost. or. 34. p. 424.

[1] C. I. G. 4302, a. t. III p. 1136 sq. 4303 h[9] t. III p. 1143.

[2] In Halikarnass ist uns das Institut ans einer Inschrift bezeugt, die auf eine Ähnlichkeit desselben mit dem zu Athen hinzuweisen scheint, C. I. G. 2665.

[3] Aristot. pol. V, 4, 5.

[4] C. I. G. 2909: *Ἐπὶ πρυτάνεως Ἀμύντορος ἔδοξεν Ἰώνων τῇ βουλῇ.*

[5] Auf einer Inschr. von Teos liest man gleichfalls: *Ἐπὶ πρυτάνεως κτλ.* C. I. G. 3065.

[6] Für Phokaea liefern die Inschriften einen Prytanen (C. I. G. 3413) und merkwürdigerweise auch eine Prytanin, C. I. G. 3415, vgl. Böckh dazu nnd van Dale diss. p. 396.

[7] In Kyme ist er nicht eponym, doch jedesfalls ein höherer Magistrat, C. I. G. 3524.

[8] C. I. G. 2167 c. t. II. p. 1024.

[9] Anch Kios in der Propontis nennt uns einen Prytanen als Eponymen (des Monats?), wenn auch erst nach einem vorausgehenden Archon, C. I. G. 3723.

Gambreon [1], Kroton [2], die ich hier aufzähle, da der Schluss von dem Vorkommen von Prytanen auf das Vorhandensein eines Prytaneon (nicht aber der umgekehrte [3]), schwerlich zu gewagt sein wird.

Die Allgemeinheit von Prytaneen ist zwar wahrscheinlich [4], wird aber nicht schlechthin behauptet werden können. Es entsprach ihrer Idee, dass eine Hestia darin war. Diese fehlte nie, wo ein Prytaneon war. Auch kann daran nicht gezweifelt werden, dass die Speisung und Bewirthung im Prytaneon da, wo sie stattfand, mit dieser Hestia in Verbindung gedacht wurde. Aber es fand nicht in allen Prytaneen Sitesis statt.

PRYTANEEN UND SYSSITIEN.

Beim Speisen in den Königswohnungen der Ilias und Odyssee ist nirgends von der Hestia die Rede. Es handelt sich dabei theils von einem Ehrenrecht und einer Ehreneinnahme, theils von der allgemeinen Sitte Berathungen am Mahle und beim Weine abzumachen [5]. Auch bei den Syssi-

[10] In Thyatira ein Prytane C. I. G. 3490.

[11] Eckel, D. N. IV, p. 200. III, p. 174. Auch von Apamea glaubte es Eckhel IV, p. 200 noch annehmen zu sollen. Aber s. p. 359 u. vgl. Mionnet descr. de méd antiques t. IV p. 226 f. n. 187. 188.

[1] Ein Prytanis Eponymos auf einer Inschr. von Gambreon bei Pergamon aus der Zest von Alexander oder Philippos Aridäos C. I. G. 3561.

[2] Athen. XII p. 522 c.

[3] Wenn dagegen Tittmann, Darst. d. griech. Staatsverfassungen S. 404 einmal sagt: «es gab zu Thasos ein Prytaneon, also Prytanen», ist das zu weit gegangen. In Kreta z. B. gab es Prytaneen, aber soviel ich sehe, keine Prytanen.

[4] Vgl. z. B. Olympiodor zu Platons Phädon ed. Finckh. Heilbr. 1847 p. 166: *κατὰ μίμησιν τοῦ κέντρου τῆς γῆς καὶ τὸ ἐν τῷ πρυτανείῳ πῦρ ἄσβεστον τῇ Ἑστίᾳ καθιέρουν αἱ πόλεις.* So zählt Dion Chrysost. L init. und ähnlich Philon de opif. mund. vol. I. p. 10 ed. Pfeiffer., der eine unter den Heiligthümern, der andre unter den Hauptbestandtheilen einer Stadt als selbstverständlich die Prytaneen mit auf.

[5] S. insbes. Il. IX, 70; Od. VII, 189. vgl. mit VIII, 42 ff.; Od. XIII,

tien, scheint es, fragt man vergeblich nach nnmittelbarer Beziehung auf die *κοινὴ ἑστία.*

Von Belange wäre es für die vorliegende Untersuchung, wenn Plutarch Recht hätte, die Andreia bei den Kretern und die Pheiditia der Spartiaten unmittelbar mit Prytaneon und Thesmothesion in Athen zusammenzustellen. Beide, meint er, fallen unter den Gesichtspunct geheimer Rathsversammlungen und aristokratischer Synedrien [1].

Es fielen also die gemeinsamen Mahle in Hellas, die theils nur einen hervorragenden Bruchtheil vereinigten, theils die Gesammtheit der vollfreien Bürger, unter denselben Gesichtspunct. Es ist das ungefähr auch O. Müller's Ansicht [2]. Beide zusammen schlössen sich sodann an die Mahlzeiten der homerischen Anakten an [3].

O. Müller meint: »Zuvörderst ist auch hiebei das Festhalten der Dorier an althellenischem Herkommen sichtbar, gleich in der Sitte des Zusammenspeisens, der Syssitien«.

Er beruft sich für's erste darauf, dass dieselben nicht nur in Kreta und Sparta, sondern auch in Megara noch zu des Theognis Zeit [4] bestanden, zu Korinth habe sie Periandros anfgehoben [5]. Auch bei den Oenotrern nnd den diesen verwandten Arkadern [6] namentlich in Phigalia seien sie nationale Sitte gewesen.

*

8. Vgl. Plutarch qu. symp. VII, 9 (Argumentum). Weiteres s. bei Nitzsch zur Odyss. Th. I. S. 42. III. S. 219. Vgl. C. F. Hermann, Staats-Alterth. § 8, 18. Schömann griech. Alterth. I³, S. 26.

[1] *Τὰ γὰρ παρὰ Κρησὶν Ἀνδρεῖα καλούμενα, παρὰ δὲ Σπαρτιάταις Φιλίτια, βουλευτηρίων ἀπορρήτων καὶ συνεδρίων ἀριστοκρατικῶν τάξιν εἶχεν. ὥσπερ, οἶμαι, καὶ τὸ ἐνθάδε Πρυτανεῖον καὶ Θεσμοθέσιον* (Symp. quaest. VII, 9 p. 714, b).

[2] O. Müller, Dor. Bd. II¹ S. 273 f.

[3] Plutarch u. O. Müller a. a. O.

[4] Theognis v. 309 Bekk. 269 Welcker, vgl. diesen S. XXXVII.

[5] Aristot. pol. V, 9, 2; vgl. Athen. IV p. 167. Durch diese beiden Stellen sind korinthische Syssitien aber kaum wahrscheinlich gemacht.

[6] O. Müller beruft sich auf Harmodios bei Athen. IV p. 148 f. (fr. hist. Gr. IV p. 411).

Sehr merkwürdig ist, was Aristoteles in der Politie berichtet.[1] Der Philosoph lässt nämlich die Verwandlung des Nomadenlebens in das Leben eines ackerbauenden Volks und die Gesetzgebung, darunter die Einrichtung von Syssitien zusammen das Werk des Königs Italos in Oenotrien sein. Dafür beruft er sich auf die Angabe italischer Gelehrten und das sporadische Vorkommen des Brauchs in jener Gegend.

Ich wüsste nicht, dass Syssitien von Italern anderweitig überliefert wären.[2] Die Annahme arkadischer beruht auf der Relation eines Harmodios Lepreates[3], die eher von anderen Mahlen sacraler Natur zu verstehen sein möchte.

In der That scheint nichts unwahrscheinlicher, als dass ein Institut wie die Syssitien ein allgemein hellenisches gewesen sein soll. Syssitien bei Festen und Opfern sind so alt wie der gesellige Verkehr der Menschheit, also kein hellenisches Institut. Syssitien als tägliche Tischgenossenschaft aller Bürger dagegen sind eine so künstliche, so specifische Einrichtung einzelner hellenischer Staaten, dass sie unmöglich je allgemein im Hellas gewesen sein können. Bestimmtere Beziehungen der Syssitien zur *κοινὴ ἑστία* ferner

[1] VII, 9, 2. *Ἀρχαία δ' ἔοικεν εἶναι καὶ τῶν συσσιτίων ἡ τάξις, τὰ μὲν περὶ Κρήτην γενόμενα περὶ τὴν Μίνω βασιλείαν, τὰ δὲ περὶ τὴν Ἰταλίαν πολλῷ παλαιότερα τούτων. Φασὶ γὰρ οἱ λόγιοι τῶν ἐκεῖ κατοικούντων Ἰταλόν τινα γενέσθαι βασιλέα τῆς Οἰνωτρίας — —. Τοῦτον δὴ λέγουσι τὸν Ἰταλὸν νομάδας τοὺς Οἰνωτροὺς ὄντας ποιῆσαι γεωργοὺς καὶ νόμους ἄλλουστε αὐτοῖς θέσθαι καὶ τὰ συσσίτια καταστῆσαι πρῶτον. Διὸ καὶ νῦν ἔτι τῶν ἀπ' ἐκείνου τινὲς χρῶνται τοῖς συσσιτίοις καὶ τῶν νόμων ἐνίοις. — — Ἡ μὲν οὖν τῶν συσσιτίων τάξις ἐντεῦθεν γέγονε πρῶτον.*

[2] Die Syssitien in Tarent (App. Samn. 8) sind andrer Art und natürlich eben als Syssitien einer griechischen Stadt anzusehen. Letzteres gilt auch von den Syssitien, welche Lindier und Rhodier auf der Insel Lipara einführten (Diod. V, 9).

[3] Bei Athen. IV, 31 p. 148 f. (fr. hist. Gr. IV p. 411); ohnehin scheint nicht von Syssitien aller Bürger die Rede zu sein.

lassen sich, wie es scheint, kaum nachweisen. Dieselben fanden nicht im Prytaneon [1] statt.

Völlig zu der engen Verbindung von Syssitien und Speisung an der *κοινὴ ἑστία* dagegen scheinen die *ἑστιάσεις* zu stimmen. In Athen, von dem wir einmal durchweg am besten unterrichtet sind, gab es solche »Gastmahle an den Stammfesten (*φυλετικὰ δεῖπνα* Athen. V, c. 2) eingeführt aus heiligen Zwecken und zur Erhaltung einer freundlichen Gemeinschaft unter den Bürgern des Stammes und angemessen dem Geiste der Demokratie.« [2]

Vergleicht man aber die bekannten Redensarten *ἑστιᾶν ἱερά, νικητήρια, ἐπινίκια, γάμους, γενέθλια, δεκάτην*, dann auch mit einem Accusativ dessen, der bei der Feier bewirthet wird *τὰ ἐπινίκιά τινα ἑστιᾶν, θεσμοφόρια γυναῖκας ἑστιᾶν*, erinnert man sich, dass jede Festmahlzeit ursprünglich ein Opfermahl war, so tritt es wohl auch hier näher *ἑστιᾶν* zunächst mehr in einem sacralen Sinne aufzufassen, vielleicht als den ursprünglichen Sinn des Worts den des Opferns, dann erst eines Opfermahls, dann des Bewirthens bei einem solchen, endlich des Bewirthens im Allgemeinen anzunehmen. [3]

*

[1] Es ist diess mit Verweisung auf des Aristoteles Politik unter anderem in des Stephanus Thesaurus s. v. *συσσίτιον* ed. Par. t. VII c. 1535 behauptet. Mit Unrecht.

Im Vertrage von Lato und Olus auf Kreta (C. I. G. n. 2554. S. o. S. 12 f.) erhalten die Kosmen der beiden Städte gegenseitig das Recht im Fall der Anwesenheit in der verbündeten Stadt in das Prytaneon und Andreion des andern zu gehen. Es ist aber bekannt, dass alle Bürger zu Kreta im Andreion speisten und dass eben dort für die Fremden zwei Tische gedeckt waren (Athen. IV, 22 p. 143). Wenn also ein Prytaneon ausserdem genannt wird, so kann diess mit der Speisung nichts zu thun haben.

[2] Böckh, Staatshaush. 2. A. Bd. I S. 616.

[3] Das Bewirthen heisst *ἑστιᾶν τὴν φυλήν* (Demosthenes g. Meid. § 156). Es fragt sich nun, ob hier ein Bezug auf die *ἑστία* des Staats oder etwaige *ἑστίαι* von Phylen vorliegt. Der Name scheint darauf zu führen. Auch der Bewirther heisst *ἑστιάτωρ*. Der früheste Gebrauch

Doch ist es unmöglich hier zu sicheren Ergebnissen zu gelangen. Aber gewiss ist, dass von Herden der Phylen oder einer Beziehung auf die *κοινὴ ἑστία* bei diesen Stammesfestmahlen keine Rede ist, dass von einem Bezug auf die Göttin Hestia vollends keine Spur sich findet, gewiss ist ferner, dass wir dieselben als Opfermahlzeiten zu denken haben, dass dieselben uns der Idee einer über Familien, Geschlechter, Stämme waltenden Göttin Hestia kaum näher führen.

BEDEUTUNG DER PRYTANEEN UND DER HESTIA DARIN.

Als an die Stelle der alten Könige die Prytanen, oder wie die neuen republicanischen höchsten Beamten sonst hiessen, traten, sollte, was an dem Königthum noch von Werth schien, an mehrere vertheilt und so erhalten bleiben. Die Regierungs-, Feldherrn- und Richtergewalt der Könige fiel an Beamte, die religiöse grossentheils an Priester. Doch liess sich nicht das ganze Königthum nur so glatt weg an Beamte und Priester vertheilen.

Auch die Wohnung des Königs hatte Staatszwecken

*

des Wortes *ἑστιᾶν* findet sich, soviel ich sehe, bei Herodot (VII, 135). Gewöhnlich gilt für die erste Bedeutung des Worts die: am Herde aufnehmen, dann am Herde bewirthen, hierauf bewirthen, ein Gastmahl geben überhaupt. Erst von *ἑστιάτωρ* kommt hernach das Wort *ἑστιατόριον* in der Bedeutung Speisezimmer und Speisehaus. Wir erfahren von solchen mehrfach. Hier genügt darauf hinzuweisen, dass wir es dabei jedesfalls mit verhältnissmässig späteren Sprachbildungen zu thun haben, wenn auch von einem *ἱστιητόριον Κηίων* gleichfalls schon Herodot (IV, 35) spricht, und zwar so, dass das Wort hier ohne Zweifel der öffentlich recipierte Ausdruck für eine Räumlichkeit war, wo die welche an eine viel besuchte Cultusstätte Opfershalber gekommen waren, sich zum Opferfestmahl vereinigten (vgl. Strabon über die Hestiatorien in Tenos. X, 5 § 11 p. 487: *τὸ δ' ἱερὸν τοῦ Ποσειδῶνος μέγα ἐν ἄλσει τῆς πόλεως ἔξω θέας ἄξιον, ἐν ᾧ καὶ ἱστιατόρια πεποίηται μεγάλα, σημεῖον τοῦ συνέρχεσθαι πλῆθος ἱκανὸν τῶν συνθυόντων αὐτοῖς ἀστυγειτόνων τὰ Ποσειδώνια*). Das *ἑστιατόριον*, wo die olympischen Sieger speisten, lag innerhalb des Prytaneon, aber *τοῦ οἰκήματος τοῦ τῆς Ἑστίας ἀπαντικρύ* (Paus. V, 15, 12).

gedient. Er hatte bei sich Fremde, zunächst Gesandte, die Gäste der Gemeinschaft bewirthet, die Vornehmen in seinem Hause und zwar gewöhnlich beim Mahle zur Berathung versammelt. Das republicanische Gebäude, das nunmehr an die Stelle der alten Königswohnung trat, war, es ist das keine Frage, das Prytaneon: die Hestia des Königshauses also ersetzte nunmehr die *κοινὴ ἑστία* im Prytaneon. Und wie die Hestia im Privathause heilig war, so war es noch mehr die gemeinsame im Staatshause. Die ewigen Feuer darauf mögen auf eine Sitte zurückweisen, wo man sich auch in Privathäusern scheute, die Herdfeuer zu löschen [1]. Aber, und damit werden wir auf unsere Hauptfrage zurückgewiesen, warum das? Ich wiederhole: der Ausdruck zur *κοινὴ ἑστία* einladen, beweist evident, dass man dieselbe auch als Herd des Staates ansah. Fasst man aber einmal die Umwälzung und ihren Charakter selbst näher ins Auge, so treten gleichwohl andere Gesichtspuncte in den Vordergrund. Beim Sturz des Königthums wurde nur die religiöse Seite desselben möglichst unangetastet gelassen. Die Richter- und Feldherrn-Gewalt der Könige schaffte man unbedenklich ab. Aber der König war auch oberster Priester gewesen [2]; der König war es gewesen, der für sein ganzes Volk den Göttern geopfert hatte. War es räthlich, war es thunlich, die Opfer, welche die Götter gnädig von den Königen angenommen hatten, nunmehr durch andere verrichten zu lassen?

Ebenso der Ort, wo diese Staatsopfer für die Gemeinde dargebracht wurden, war des Königs *ἑστία* gewesen.

Nichts klarer als dass die *κοινὴ ἑστία* ihre Forterhaltung hauptsächlich diesem Umstande verdankt.

Von höchster Wichtigkeit in diesen Fragen sind na-

[1] Vgl. o. S. 76.

[2] Vgl. Aristoteles pol. III, 9, 7: *Κύριοι ἦσαν (οἱ βασιλεῖς) τῆς τε κατὰ πόλεμον ἡγεμονίας καὶ τῶν θυσιῶν ὅσαι μὴ ἱερατικαί, καὶ πρὸς τούτοις τὰς δίκας διέκρινον.*

türlich die Äusserungen des grossen Philosophen von Stagira. Sämmtliche öffentliche Opfer theilt das Gesetz nach ihm [1] nicht den Priestern zu, sondern solchen, die das Ehrenamt von der öffentlichen Hestia her haben. Diese Beamten nennen die einen Archonten, die andern Könige, noch andere Prytanen. Schömann (Gr. Alterth. II. S. 366) erklärt: »Aristoteles unterscheidet bestimmt zwischen solchen Opfern, die von Magistraten in Folge des vom Staate ihnen übertragenen Amtes verrichtet werden und den hieratischen, d. h. denen, die den Priestern zu verrichten zukommt.« Gewiss unterscheidet Aristoteles zwischen Opfern, welche Priestern obliegen und solchen, die Magistrate zu verrichten haben. Es sind Beamte und sie haben als Beamte zu opfern. Es gibt aber noch einen weiteren Begriff, der hier in Betracht kommt, und diess ist die *κοινὴ ἑστία*, der focus publicus sempiternus. Man mag sich nun die Worte im einzelnen zurecht legen wie man will, sicher ist, dass diese öffentlichen Opfer nach dem grossen Stagiriten nur von Beamten gebracht werden können und dass diess damit zusammenhängt, dass es eine *κοινὴ ἑστία* gibt, die ebenfalls in den Ressort dieser Beamten, nicht der Priester gehört. Evident ist dabei die Bedeutung der *ἑστία* eben für die Opfer.

*

[1] S. pol. VI, 5, 11. *Ἄλλο δ' εἶδος ἐπιμελείας ἡ περὶ τοὺς θεούς. οἷον ἱερεῖς τε καὶ ἐπιμεληταὶ τῶν περὶ τὰ ἱερὰ τοῦ σώζεσθαί τε τὰ ὑπάρχοντα καὶ ἀνορθοῦσθαι τὰ πίπτοντα τῶν οἰκοδομημάτων καὶ τῶν ἄλλων ὅσα τέτακται πρὸς τοὺς θεούς. συμβαίνει δὲ τὴν ἐπιμέλειαν ταύτην ἐνιαχοῦ μὲν εἶναι μίαν, ἐνιαχοῦ δὲ πολλὰς καὶ κεχωρισμένας τῆς ἱερωσύνης — —. ἐχομένη δὲ ταύτης ἡ πρὸς τὰς θυσίας ἀφωρισμένη τὰς κοινὰς πάσας, ὅσας μὴ τοῖς ἱερεῦσιν ἀποδίδωσιν ὁ νόμος, ἀλλ' ἀπὸ τῆς κοινῆς ἑστίας ἔχουσι τὴν τιμήν. Καλοῦσι δ' οἱ μὲν ἄρχοντας τούτους, οἱ δὲ βασιλεῖς, οἱ δὲ πρυτάνεις.*

Die Anslegung gerade des Schlnsses dieser Angaben ist streitig. Ich sehe aber nicht ein, wie man *ἔχουσι* anders fassen kann, denn als Participium und als Gegensatz zu *ἱερεῦσι*. Schon Perizonius (zu Aelian. v. h. IX, 40) sah diess und vor ihm Victorius. Schneider schob *τοῖς* vor *ἀπὸ* ein. Göttling meint, dann hätte Aristoteles *ἀπὸ* nicht geschrieben.

Der Grund hiefür ist der, dass die Opfer für den Staat als Staat, wie die für das Haus als Haus auf dessen ἑστία, auf der der ἑστία des Privathauses nachgebildeten ἑστία des Staatshauses, auf der κοινὴ ἑστία, auf dem focus publicus gebracht werden müssen.

Der Zweck des Bestandes der ἑστία κοινή also, das ist unläugbar, ist der religiöse, der des Cultus. Man bedarf ihrer zu den Opfern.

Aber man bedarf gerade einer ἑστία zu den specifisch politischen Opfern. Warum das?

Aus keinem andern Grunde natürlich, als weil der Staat der Familie nachgebildet ist. Der Staat ist ja ursprünglich aus der Familie erwachsen. Die Familie erweitert sich in natürlicher Ausdehnung zum Geschlecht, das Geschlecht zum Stamm, der Stamm zur Nation. Wie die Familie scheint so der Staat ein rein natürliches Gewächs.

Doch ist er es nicht wie diese. In der Familie regiert der Vater und Hausherr, der Herr der Hestia, der ἑστιοπάμων, wie er dorisch und aeolisch heisst[1], mit unumschränkter Gewalt.

Schon das Haupt eines Geschlechts ist diess nicht mehr so von Natur. Treten aber sodann mehrere Geschlechter zusammen, so haben die Häupter derselben an sich gleiche Rechte und es ist bereits nicht mehr reines Naturwerk, wenn das jedesmalige Haupt eines Geschlechts als das Haupt aller gilt. Obgleich die Befugnisse dieses Geschlechter-Hauptes, des Königs, denen des Familienhauptes nachgebildet sind, so sind sie doch nicht dieselben. Sie sind nicht Rechte unumschränkt und unabänderlich, wie die Gesetze der Natur, der menschliche Wille ist ein Factor dabei, der menschliche Wille, das Princip, der Urgrund der Freiheit.

Auch diese Geschlechter treten ferner in verwandtschaftliche Verbindung durch Verschwägerung. Nur inner-

[1] Poll. I, 74: ἄλλως δὲ ὁ δεσπότης τῆς οἰκίας στεγανόμος. παρὰ δὲ τοῖς Δωριεῦσι καὶ Αἰολεῦσιν ἑστιοπάμων ὀνομάζεται. Vgl. X, 20. S. o. S. 75.

halb der Gemeinde ist eine rechtlich gültige Ehe möglich. Aber nicht alle sind verwandt. In Athen wird die Verwandtschaft sogar für das Geschlecht durch die Definitionen der alten Grammatiker ausdrücklich ausgeschlossen. [1]

Weniger noch kann diese also für ein Erforderniss des Stammes gelten. Über den Stämmen, und zwar so, dass häufig Stämme verschiedenartigen Ursprungs darin beschlossen sind [2], steht die Stadtgemeinde, der Staat. Der Staat ist also nicht einfach als erweiterte Familie zu fassen. Er ist diess nie gewesen. Es tritt bei seiner Bildung ein neuer Factor auf.

Allerdings, auch wenn wirkliche Verwandtschaft nicht nothwendig ist, erscheint der Staat in seiner äusseren Form der Familie nachgebildet. Aber es besteht ein Unterschied, der ebenso radical ist, als er auf den ersten Blick unbedeutend scheint. Was die Familie von Natur ist, das ist der Staat künstlich. Oder vielmehr, während die Familie eine wesentlich natürliche Basis hat, ist der Staat überwiegend das Werk der freien Thätigkeit des Menschen. Auch die Familie soll in das Reich der Freiheit erhoben werden. Aber die Familie soll das erst werden, was der Staat von Anfang an ist. Und die Familie wird wesentlich zugleich eben dadurch eine freisittliche Institution, dass sie als Factor in den Organismus des Staats aufgenommen wird.

Das Bindeglied zwischen Familie und Staat ist die Religion. Als der Staat abstreifte, was ihm von seinem Herauswachsen aus der Familie anhieng, d. h. als der Staat anfieng Staat zu werden, indem er die Nabelschnur zerriss, die ihn mit seiner mütterlichen Basis, der Geschlechtsverwandtschaft verknüpft hatte, liess er nur éin Moment unangetastet, das religiöse. Wie die Familie, so blieb der Staat zugleich Cultgenossenschaft. Und zwar eine Cultgenossen-

[1] Pollux VIII, 111; Moeris Att. p. 108; Suidas u. γεννῆται. Vgl. Schömann, Gr. Alterth. I² S. 332.

[2] Vgl. z. B. Schömann, Gr. Alterth. I² S. 135 ff.

schaft gegliedert nach dem Schema der Familien, Geschlechter, Stämme. Wie sehr aber der Begriff der Cultgenossenschaft es über den der Geschlechtsverbindung gewonnen hat, das sieht man, um anderes zu übergehen, schon aus dem Begriff des attischen Genos. [1] Man sieht es aber auch daraus, dass die Gliederung des Staats wenigstens nicht überall eine verwandtschaftliche ist, dass auch an Stelle derselben oder wenigstens neben sie besonders die örtliche tritt. [2]

Und eben zur Zeit der Entstehung der Prytaneen war der Staat nicht mehr Patriarchalstaat. Es war der politische Staat, der sich die Prytaneen baute: der Staat, in dem republicanische Verfassungen an Stelle des patriarchalen Königthums getreten waren. Die Kreise, nach denen er sich gliederte, waren grossentheils Verwandtschaftskreisen nachgebildet, aber man hielt die Voraussetzung wirklicher Verwandtschaft nicht einmal bei den Geschlechtern fest.

Auf der andern Seite war zur Zeit der Gründung der Prytaneen Hestia allerdings schon lange nicht mehr die ursprüngliche Feuergöttin. Sie war auch nicht bloss die Göttin des Opferfeuers. Man dachte bei ihr sofort an die Hestia in jedem einzelnen Hause, und an die Stätte des Feuers, den erhöhten oder vertieften Ort, auf dem es brannte. Und auch die Idee der Göttin war nicht frei von den Momenten, die sich an die Bedeutung des Herdes für das profane häusliche Leben knüpften.

Es ist also wirklich die Idee, dass der Staat ein erweitertes Abbild des Hauses, der Familie sei, welche auch hier durchscheint.

Allein man darf nicht übersehen, dass eine *κοινὴ ἑστία* des Staates der zwiefachen Bedeutung des Wortes gemäss nicht bloss den gemeinsamen Hausherd, sondern auch den gemeinsamen Altar des Landes bezeichnet, und dass die

[1] Die Geschlechtsgenossen heissen auch geradezu ὀργεῶνες, Pollux III, 52.

[2] Vgl. bes. Schömann, Gr. Alterth. I² S. 136 ff.

Verwendung der Hestia im Cultus es war, die das Fortbestehen der Hestia des Königshauses in den *κοιναὶ ἑστίαι* der Prytaneen hauptsächlich bewirkt hat.

Ist nun aber die Hestia auch in den Prytaneen wirklich weniger Herd als Altar, weniger Herd als Opferfeuer, oder heiliges Feuer überhaupt, so fällt auch auf die Bedeutung der Prytaneen ein anderes Licht.

Es ist weniger die patriarchalische Seite des Königthums, welche im Prytaneon und seiner Hestia conserviert wird, als die religiöse.

Der Staat ist darin weniger als verwandtschaftliche, denn als Cultgenossenschaft symbolisiert.

Man hat sich, wie ich glaube, daran gewöhnt, das verwandtschaftliche Element im antiken Staat zu überschätzen.

Allerdings der Staat ist aus Familien und Geschlechtern gebildet; ob aber auch daraus erwachsen, wie man zu sagen pflegt, erwachsen im eigentlichen Sinn des Worts, so dass sich die Gemeinde zum Geschlecht verhielte, wie das Geschlecht zur Familie, das ist eine andere Frage.

Die Prytaneen entstanden zu einer Zeit, wo sich der Staat vielmehr losrang aus den Armen des patriarchalen Königthums, die ihn beengten.

Und selbst dieses schon hatte in Hellas, der Geburtsstätte der Freiheit, nicht mehr den ursprünglichen Charakter. Das Recht des Königs war dem des Hausvaters nachgebildet, aber es war nicht identisch damit.

Der wirkliche patriarchalische Geschlechterstaat kann ja nie über einen höchst beschränkten Kreis sich ausdehnen. Er besteht in völliger Wirklichkeit nur da, wo in Wahrheit der Urvater, oder wenigstens der Älteste, der Senior eines Geschlechts, die hausväterlichen Rechte über die in einem solchen vereinigten Familien ausübt.

Damit stimmt es nun ganz, dass zwar einerseits bei den Begriffsbestimmungen der Prytaneen die Sitesis selten fehlt [1], was sich aus der Bedeutung, welche dieser Brauch

[1] Nicht erwähnt wird sie z. B. in den Schol. zu Pindar Nem. XI,

in Athen hatte, der Stadt, auf die unsere Angaben in der Hauptsache schliesslich grossentheils zurückgehen, hinreichend erklärt, dass aber andrerseits gerade die Definition eines unserer ältesten Lexikographen von der *ἑστία ἐν πρυτανείῳ* dieselbe gar nicht erwähnt, sondern nur von Feuer und Opfer spricht [1], wie auch kein Name dieser Stätten irgend auf Speisen, wohl aber ein solcher auf Opfern führt [2].

Selbst die Einladung in das Prytaneon heisst ein oder das andere Mal geradezu eine Einladung zu Opfern [3], die Beamten, welche die Einladung besorgen, sind in Sparta die Hierothyten. [4]

Zu einem ähnlichen Ergebnisse scheint zunächst aber

1; ebenso nicht von Dionys. II, 65, der in der Einrichtung der Hestiai in den 30 Curien durch Romulus eine Nachahmung der hellenischen Prytaneen erblickt, und dann fortfährt: *τά γέ τοι καλούμενα πρυτανεῖα παρ' αὐτοῖς Ἑστίας ἐστὶν ἱερὰ καὶ θεραπεύεται πρὸς τῶν ἐχόντων τὸ μέγιστον ἐν ταῖς πόλεσι κράτος.* Aber auch Suidas z. B. gibt nach der Definition, in welcher die Sitesis die Hauptrolle spielt, eine zweite mit den Worten: *ἢ πυρὸς ταμεῖον, ἔνθα ἦν ἄσβεστον πῦρ καὶ ηὔχοντο.*

[1] Pollux I, 7, 4: *ἐφ' ὧν δὲ θύομεν ἢ πῦρ ἀνακαίομεν, βωμός, θυμιατήριον, ἑστία. Ἔνιοι γὰρ οὕτως ὠνομάκασιν. Οὕτω δ' ἂν κυριώτατα καλοίης τὴν ἐν πρυτανείῳ, ἐφ' ἧς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον ἀνάπτεται.* Dem entsprechend sagt Pausanias I, 5, 1 von der Tholos nicht sowohl, dass die Prytanen dort speisen, sondern nur *καὶ θύουσί τε ἐνταῦθα οἱ πρυτάνεις.* Auch Demosth. de falsa leg. p. 400, 20 erwähnt das Opfern wenigstens an erster Stelle: *πάντες οἱ πρυτάνεις* (in der Tholos) *θύουσιν ἑκάστοτε κοινῇ καὶ συνδειπνοῦσιν ἀλλήλοις καὶ συσπένδουσι.*

[2] Nach zwei Inschriften, die L. Ross im Rhein. Museum N. F. (1846) S. 190 ff. herausgegeben hat, fand bei den Lindiern die *σίτησις* im *ἱεροθυτεῖον* statt. Das *θυτεῖον* der Amphiktyonen zu Delphi (Aischin. in Ctes. § 122; vgl. Harpocr. v. *Θύστιον*) ist demnach vermuthlich zwar nicht Stätte der Speisung, aber doch auch nicht blos Opferstätte, sondern wohl zugleich Versammlungsort für die Amphiktyonen gewesen.

[3] S. o. die Einladung von der Insel Pharos *ἐπὶ τὰ ἱερὰ εἰς τὸ πρυ*[*τανεῖον*]. Vgl. die Geschichte aus Poseidonios von Apamea bei Athenaeos V p. 212 d: *Συνήντησαν δ' αὐτῷ καὶ οἱ περὶ τὸν Διόνυσον τεχνῖται, τὸν ἄγγελον τῆ νέου Διονύσου καλοῦντες ἐπὶ τὴν κοινὴν ἑστίαν καὶ τὰς περὶ ταύτην εὐχάς τε καὶ σπονδάς.*

[4] S. o. S. 100.

auch die eingehendere Betrachtung des athenischen Prytaneons selbst zu führen.

DIE HESTIA IM PRYTANEON UND DIE HESTIA BULAIA IM BULEUTERION ZU ATHEN.

Man muss bekanntlich in Athen unterscheiden zwischen dem eigentlich so genannten Prytaneon und der in der Nähe [1] des Buleuterion, in welchem gleichfalls eine Hestia unter dem Namen Bulaia verehrt wurde, gelegenen Tholos. In der Tholos, nicht im Prytaneon, in dem bekanntlich die *ἀείσιτοι* speisten, assen und opferten die Prytanen gemeinschaftlich [2], sowie sie auch sonst dort sich versammelten [3], während die Thesmotheten oder vielmehr wohl alle Archonten [4] im Thesmothesion speisten. Tholos und Prytaneon werden wiederholt verwechselt. Die Prytaneen selbst sollen die Gestalt von Tholoi gehabt haben, d. h. Rundbauten mit einem

*

[1] Pausan. I, 8, 1: *τοῦ βουλευτηρίου τῶν πεντακοσίων πλησίον Θόλος ἐστὶ καλουμένη καὶ θύουσί τε ἐνταῦθα οἱ πρυτάνεις καί τινα καὶ ἀργύρου πεποιημένα ἐστὶν ἀγάλματα οὐ μεγάλα.*

[2] Paus. a. a. O., der aber nur das Opfern erwähnt; Harpokr. u. *θόλος. Δημοσθένης ἐν τῷ κατ' Αἰσχίνου. ὁ τόπος ἔνθα ἐδείπνουν οἱ πρυτάνεις οὕτως ἐκαλεῖτο παρ' Ἀθηναίοις. Ἀμμώνιος γοῦν ἐν δ' περὶ βωμῶν γράφει ταυτί ‚ὁ δὲ τόπος ὅπου ἑστιῶνται οἱ πρυτάνεις καλεῖται θόλος, ὑπ' ἐνίων δὲ σκιάς, διὰ τὸ οὕτως ᾠκοδομῆσθαι αὐτὸν στρογγύλον παρόμοιον θολίᾳ.'* Timaeos lex. Platon. u. *Θόλος.* Poll. VIII, 155: *ἡ θόλος ἐν ᾗ συνεδείπνουν ἑκάστης ἡμέρας πεντήκοντα τῆς τῶν πεντακοσίων βουλῆς ἡ πρυτανεύουσα φυλή.* Vgl. Demosth. de fals. leg. § 190, p. 400: *πάντες οἱ πρυτάνεις θύουσιν ἑκάστοτε κοινῇ καὶ συνδειπνοῦσιν ἀλλήλοις καὶ συσπένδουσιν.* Auch die Schreiber waren dort, Demosth. a. a. O. § 249, p. 419.

[3] Andok. de myster. § 45.

[4] Schol. zu Platon p. 313 Bekk. vgl. p. 202, 12; Suidas II p. 3150 Gaisf.; Hesych. u. *Πρυτανεῖον* (letzterer nach den Scholien und Suidas zu corrigieren); Plut. qu. symp. VII, 9 p. 714 B. Anders allerdings Hypereides (*κατὰ Πατροκλ.* fr. 2 in Orat. att. ed. Baiter et Sauppe t. II p. 297): *οἱ δὲ ἐννέα ἄρχοντες εἱστιῶντο ἐν τῇ στοᾷ, περιφραξάμενοί τι μέρος αὐτῆς αὐλαίᾳ* (vgl. Pollux u. *αὐλαία*, IV § 122). Doch ist immer noch möglich, dass die Halle, von welcher Hypereides spricht, das Thesmothesion selbst war.

runden Gewölbe bedeckt gewesen sein.[1] Das ewig brennende Feuer erforderte eine solche Einrichtung, die vor Erfindung oder häufigerer Anwendung der Gewölbe durch die bekannte Weise der über einander hervorragenden Steine hergestellt worden sein muss.

Im Buleuterion selbst fanden keine gemeinsamen Mahlzeiten statt, und doch stand auch hier eine Hestia Bulaia.[2]

Wie auch die *κοινὴ ἑστία* so häufig genannt wird, ohne Göttin zu sein oder zu heissen, und nur ein Paar ausdrückliche Erwähnungen der Göttin Hestia Prytaneia oder Prytanitis auf uns gekommen sind, wie aber gleichwohl hiedurch, sowie z. B. durch die Natur der Göttin im Prytaneon zu Athen ihre göttliche Persönlichkeit ausser allem Zweifel gesetzt ist, so verhält es sich ähnlich mit der Hestia Bulaia.

Die Hestia Prytanitis ist wohl die Göttin der *κοινὴ ἑστία*, aber sie ist nicht identisch mit derselben. Die Göttin ist die Personification der heiligen Seite derselben.

Nun hat aber die Hestia der Prytaneen als Göttin auffallend genug keinen Beinamen, der irgend direct auf die Beschützerin der Gemeinde als Familie, als Geschlechterstaats führen würde, sie heisst einfach *πρυτανεία*[3] oder *πρυτανῖτις*.[4] Und nur éin weiterer Name tritt also hinzu, der Name der *Ἑστία βουλαία*[5], der Hestia Rathgeberin.

Denn dass die Hestia Rathgeberin unmittelbar neben

[1] Vgl. Harpokr. und Poll. a. a. O.; Etym. M. u. *Σκιάς*. S. o. S. 102.

[2] Zu ihr flüchtete Theramenes, als ihn Kritias des Verraths beschuldigte. Xenoph. Hellen. II, 3, 52. Vitt. dec. orat. p. 836 e; Diod. XIV, 5 p. 642. Vgl. Suidas s. v. *Δεξιός* I, 1 p. 1209 Bernh. Andok. de red. § 15 p. 82 Reisk. de myster. § 44. Die *κοινὴ ἑστία τοῦ δήμου* dagegen auf einer Inschrift, die E. Curtius (Gött. gel. Anz. 1860 S. 332) für eine andere als die im Prytaneon halten zu müssen glaubte, war allerdings gleichwohl diese, wie sich aus den unter Urlichs Leitung (Verhandlgg. der philol. Ges. in Würzb. S. 4. 36. 54) edierten vollständigeren Inschriften bestimmt ergibt.

[3] C. I. G. 2347, k, A, 11 (Bd. II p. 1059).

[4] Hermeias bei Athenaeos IV p. 149 d.

[5] Harpokration s. v. Suidas s. v. Aesch. de falsa leg. § 45 p. 76.

die Hestia Prytanitis, neben die Hestia des Königshauses zu stellen ist, sieht man ja schon daraus, dass die Hestia in dem Buleuterion zu Athen unstreitig der im Prytaneon nachgebildet ist. Es wird aber ausserdem bewiesen durch eine Inschrift von Andros, auf der die athenische Colonie [1] Adramyttion den unter andern aus Andros berufenen Richtern [2] auch die Ehrenerweisung bewilligt, dass sie in das Prytaneon zu der *βουλαία ἑστία* geladen würden. [3]

Hier also ist die *βουλαία ἑστία* im Prytaneon selbst, und unmittelbar mit der Speisung verknüpft. In Athen dagegen ist die Hestia im Buleuterion diess nicht; sie ist, sofern sie nicht Göttin ist sondern Herd, nicht Staatshausherd, sondern Opferherd, Altar und zwar des Zeus Bulaios.

Es darf schon hier erwähnt werden, wie wohl die Verehrung des Zeus Bulaios im Panionion bei Mykale zu der des Zeus Bulaios im Buleuterion zu Athen stimmt.

Der Altar dort diente ja jedesfalls, wenn er auch nicht so hiess, als *ἑστία κοινή*.

Und wenn wir nun schon oben von Eustathios belehrt wurden, dass auf der *ἑστία* des Hauses sowohl der Göttin Hestia als dem Zeus Ephestios geopfert ward, so werden wir auch keinen Anstand mehr haben [4], in der *ἑστία βουλαία* sowohl die Göttin selbst als den Altar des *Ζεὺς βουλαῖος* [5],

[1] Strabon nennt sie so XIII p. 606; dass sie Steph. Byzant. s. v. vgl. Strabon XIII p. 613 eine Gründung der Lyder nennt, streitet ja nicht dagegen, sondern lässt sich wohl damit vereinigen.

[2] S. über diese Sitte oben S. 98.

[3] C. I. G. 2349, b, 12 f. (Bd. II p. 1063): *κ[λη]θῆναι δὲ αὐτὰς κα[ὶ ἐπὶ] ξενισμὸν ε[ἰς] τὸ [πρυταν]εῖον ἐπὶ τὴν βουλαίαν Ἑστίαν.* Das Wort *πρυτ.* ist also zwar Ergänzung, aber eine ohne allen Zweifel richtige. S. o. S. 99.

[4] Westermann (Acta soc. Gr. I p. 176 sq.) will in dieser *ἑστία* durchaus nur die ara oder den focus senatorius erkennen.

[5] Paus. I, 3, 5: *Βουλαίου δὲ ἐν αὐτῷ (τῷ βουλευτηρίῳ) κεῖται ξόανον Διὸς καὶ Ἀπόλλων τέχνη Πεισίου κτλ.* Antiph. de chor. p. 789 Reisk.: *καὶ ἐν αὐτῷ βουλευτηρίῳ Διὸς βουλαίου καὶ Ἀθηνᾶς βουλαίας ἱερόν ἐστιν.* Vgl. Cornut. c. 9; Plutarch. an sen. sit ger. resp. c. 10. p. 789 D; praec.

der *θεοὶ βουλαῖοι* [1], als welche im Buleuterion [2] neben Zeus noch Athene [3] und Artemis [4] verehrt wurden, zu erkennen. Zu Zeus Bulaios und Athene Bulaia beteten die Rathsmitglieder täglich bei Betretung des Buleuterion, Opfer dagegen scheinen sie daselbst nur bei Antritt ihres Amts gebracht zu haben [5].

Und wenn wir ferner bei der Betrachtung dieser *ἑστία βουλαία* schon mit einem Fuss gleichsam aus dem eigentlichen Gebiet der Prytaneen getreten sind, so wird es jetzt um so leichter, diese ganz zu verlassen, um die *κοιναὶ ἑστίαι* auch ausserhalb der Prytaneen zu verfolgen.

DIE *KOINAI EΣTIAI* VON STÄMMEN UND LANDESTHEILEN.

Diese Hestia im Bouleuterion führt nämlich so einen Schritt weiter zu *κοιναὶ ἑστίαι* nicht von Städten, sondern von ganzen Stämmen oder Landestheilen, die ohne Prytaneen erwähnt werden. Des gesammten Arkadiens *κοινὴ ἑστία* stand in Tegea. [6] Diess stimmt ganz zu der hohen Bedeutung des ältesten Tegea für die Geschichte von Arkadien, ja des gan-

ger. reip. c. 5. p. 801 D.; c. 26 p. 819 E; Rom. c. 14. Ein *Ζεὺς βουλαῖος* wiederholt auf lakonischen Inschriften: C. I. G. 1240? 1245. 1307. 1392. Dagegen ist mir zweifelhaft, ob die Altäre des Zeus, der Athena und der Dioskuren, die sie als *θεοὶ ἀμβούλιοι* in Sparta hatten (Paus. III 6, 4), hieher gehören. Welcker (gr. Götterl. II S. 206) weist noch einen *Ζεὺς β.* in Mytilene und Patara nach.

[1] C. I. G. 3847 m. (t. III p. 1083). Nicht hieher gehören die *θεοὶ βουλαῖοι* bei Diod. II, 30. p. 144; Schol. Apollon. Rhod. IV, 262.

[2] Irrig denkt Gerhard, griech. Mythol. I, 193, 4 an den *Ζεὺς β.* zu Athen im Metroon.

[3] *Ἀθηνᾶ βουλ.* Antiph. l. l.

[4] *Ἄρτεμις β.* auf Inschriften aus Athen C. I. G. 112. 113.

[5] Vgl. besonders Schömann, de comitis p. 306.

[6] Paus. VIII, 53, 9. *Καλοῦσι δὲ οἱ Τεγεᾶται καὶ ἑστίαν Ἀρκάδων κοινήν. ἐνταῦθά ἐστιν ἄγαλμα Ἡρακλέους.*

zen Peloponneses. [1] Dabei stand eine Statue des Herakles. [2] Erinnert man sich nun, dass in Tegea Herakles mit Auge, der Priesterin der Hauptgöttin von Tegea, der Athene Alea, mit der Auge, welche auf dem dortigen Marktplatz als Eilithyia unter dem Namen Auge auf den Knien einen Tempel hatte, [3] den Telephos erzeugte, [4] so liegt es sicher nicht fern, eine Verehrung des Herakles auf dieser Hestia in ältester Zeit zu vermuthen, was ja durchaus nicht ausschliesst, in ihr zugleich ein Symbol der Göttin Hestia zu erblicken. Daran reiht sich, was wir von der Hestia in Aigion erfahren. An der Meeresküste lagen hier die Heiligthümer der Aphrodite und des Poseidon, der Kora und des Zeus Homagyrios. [5] Weithin nach Helike zu [6] aber muss sich der Hain des Zeus ausgebreitet haben, das Homarion, der Versammlungsort des achaeischen Bundes. [7] Dort versammelte nach Pausanias, der also vergisst, dass damals die Achaeer noch nicht an der Nordküste zusammengedrängt waren, schon Agamemnon seine Schaaren. Nach Strabon war das Homarion auch schon der Versammlungsort der Ionier gewesen. [8] Andrer-

[1] Vgl. E. Curtius a. a. O. S. 252.

[2] Pausan. a. a. O.

[3] Paus. VIII 48, 7 (nach Valckenaers Conjectur). Vgl. Curtius, Peloponnes. I S. 257. 272 A. 25.

[4] Hekataeos bei Paus. VIII, 4, 6 (Müller, fr. hist. Gr. vol. I p. 27. Hekat. fr. 345).

[5] Paus. VII, 24, 2.

[6] Curtius a. a. O. S. 464. Auch Bursian (Realenc. I[2] S. 238) sagt, daß Homarion sei etwas weiter östlich (im Text heisst es durch einen Druckfehler westlich) gelegen gewesen als das Heiligthum des Zeus Homagyrios.

[7] Strabon VIII, 7 p. 385 ff. Die codd. bieten das eine Mal *Ἀρ.*, das andre Mal *Αἰνάριον*. Schon Schweigh. zu Polyb. II, 39 liest *Ὁμάρ.* Welcker, ep. Cyclus, S. 128 A. 144, wie auch Kramer vorschlägt und Meineke in den Text aufgenommen hat, erkannte als die von Strabon geschriebene Form *Ἁμάριον*. Polyb. II, 39; IV, 7; V, 93 schreibt *Ὁμάριον*.

[8] A. a. O. p. 385: *ἐκαλεῖτο δὲ Ἁμάριον, ἐν ᾧ τὰ κοινὰ ἐχρημάτιζον καὶ οὗτοι καὶ Ἴωνες πρότερον.*

seits erscheint Helike als Vorort der Ionier. [1] Die kleinasiatischen Ionier im Begriff das Panionion zu verlegen, erbaten sich das Bild oder ein Nachbild des Poseidon Helikonios [2], und dieser war ja der Hauptgott im Panioniòn bei Mykale [3], wie in Helike. [4] Denkbar ist, dass in dem Homarion zwischen Aigion und Helike auch das Heiligthum des Poseidon Helikonios gelegen hat und dass dieses Homarion nur, während es früher unter den Joniern dem Gebiet von Helike zugetheilt war, durch die Achaeer zum Bezirke Aigions geschlagen wurde. Allein bestimmt wird jedesfalls das Heiligthum des Poseidon als ein Sonderheiligthum der in Helike zurückgebliebenen Ionier bezeichnet. [5] Der über dem Homarion der Achaeer waltende Hauptgott war Zeus Homagyrios und mit dessen Cult ist der *βωμὸς Ἑστίας* in Verbindung zu denken, neben dem die Stele aufgestellt wurde, auf der die Bedingungen des Vertrags aufgezeichnet waren, unter welchen sich die neuen Ansiedler zu Megalopolis vereinigten. [6] Ein solcher *βωμὸς* stand aber ohne Zweifel auch in dem Hieron, das Krotou, Sybaris und Kaulonia gemeinschaftlich dem Zeus Homarios errichteten. [7] Und gleichfalls muss er in dem Homarion der Thessaler gestanden haben, in welchem Zeus und Athena Bulaia verehrt wurden [8], falls es überhaupt eiu solches gab. [9]

[1] Diodor. XV, 48.

[2] Diodor. XV, 49. Strabon VIII p. 384 sq. vgl. Paus. VII, 24, 6.

[3] Strabon a. a. O. Vgl. Meineke in Jahns Jahrbb. LXXXVII (1863) S. 387 f.

[4] Paus. VII, 24, 5. *Ἐνταῦθα ᾤκητο Ἑλίκη πόλις, καὶ Ἴωσιν ἱερὸν ἁγιώτατον Ποσειδῶνος ἦν Ἑλικωνίου.*

[5] Diod. XV, 49.

[6] Polyb. V, 93. Vgl. E. Curtius, Pelop. I S. 283; 488 A. 5. Welcker, griech. Götterl. II S. 207.

[7] Polyb. II, 39.

[8] Steph. Byz. s. v. *Ὁμάριον.* Vgl. Welcker, Gr. Götterl. II S. 303.

[9] S. 208 A. 108 billigt Welcker selbst Meinekes Vermuthung zu Steph. Byz. *Ὁμάριον, πόλις Θετταλίας κτλ.*, es sei *Ἰταλίας* zu lesen und an jenes Heiligthum in Italien zu denken.

Im Panionion bei Mykale fand ausser dem des helikonischen Poseidon ein Cult des Zeus Bulaios und der Here statt, [1] ganz wie die Prytanen zu Athen dem Zeus Bulaios opferten. Und ebenso finden wir auf derselben Inschrift, aus welcher wir diess erfahren, einen Prytanen des Koinon.

Die *κοινὴ ἑστία* zu Mantinea war, scheint es, ohne Prytaneon. Pausanias [2] nennt nur sie als unfern vom Theater gelegen und bezeichnet ihre Gestalt als rund, ohne ein Gebäude zu erwähnen. Dagegen fügt er bei, unter der gemeinsamen Hestia heisse es, liege Antinoe begraben. Von ihr erzählt er weiter oben, [3] sie habe von der Stelle des ältesten Mantinea aus einer Schlange folgend die Bewohner an den Ort der späteren Stadt geführt. Der Mythos ist sehr durchsichtig. Schlange, Ophis, heisst nämlich der durch das zweite Mantinea [4] fliessende Bach. Aber verdächtig ist der Name der Heroin, Antinoe. [5] Er erinnert allzu bestimmt an Antinoos, dessen Geburtsstadt Bithynion für eine Gründung von Arkadiern aus Mantinea galt. Diesem Umstand

*

[1] Böckh, C. I. G. 2909.

[2] Paus. VIII, 9, 5. *Τοῦ θεάτρου δὲ οὐ πόρρω μνήματα προσήκοντά ἐστιν ἐς δόξαν, τὸ μὲν Ἑστία καλουμένη κοινή, περιφερὲς σχῆμα ἔχουσα. Ἀντινόην* (die Gründerin von Mantinea) *δὲ αὐτόθι ἐλέγετο κεῖσθαι τὴν Κηφέως.*

[3] Paus. VIII, 8, 4.

[4] Bei der dritten Gründung, nach der Eroberung durch Agesipolis eben mit Hilfe des Opbis-Baches wurde er ausgeschlossen. Vgl. E. Curtius, Peloponnesos II S. 238 ff.

[5] Die Handschrr. bieten zwar nur oben c. 8, 4 *Ἀντινόην*, c. 9, 5 *Αὐτονόην*. Aber gewiss schrieb Pausanias selbst den Namen hier wie dort. Nun erlangte aber Mantinea neuen Glanz durcb Hadrian, der in dieser die Mutterstadt scines Lieblings Antinoos Bithynion (vgl. Paus. a. a. O. § 7 f.) ehrte. Curtius a. a. O. S. 267, Anm. 8 vermuthet desshalb: »Vielleicht kam die letztere Namensform (Antinoe) zugleich mit dem Antinousculte in Aufnahme.« Allein die Namensform *Αὐτονόη* scheint mir nicht zu halten. Paus. schrieb ja doch unmöglich im einen Capitel *Ἀντινόη*, und gleich im nächsten *Αὐτονόη*. Warum desshalb nicht einen Schritt weiter gehen? Die Sage ist nicht zu gut, um sie nicht durchweg, Name wie Geschichte, für Erfindung der hadrianischen Zeit zu halten.

verdankte Mantinea eine neue Blüthe und wer wird sich wundern, dass die Stadt durch Verehrung des neuen Gottes sich dankbar bewies?

Jedesfalls aber ist diese Hestia ursprünglich vielmehr als der gemeinsame religiöse Mittelpunct einer Gaugenossenschaft, denn als Hausherd einer Stadt zu denken. Erst nach den Perserkriegen war es ja, dass die fünf Landgemeinden in einen festen Ort zusammenzogen.

Wenn man also auf den ersten Blick glauben möchte, es könnten in dem Mythos bei Pausanias Spuren von der Verbindung des Ortsgenius in Gestalt der Schlange und der Hestia als der Urheber einer Stadtgründung enthalten sein, Spuren, die um so interessanter wären, als sie gerade in Arkadien sich finden würden, dessen Mythen sich auch sonst so vielfach mit römischen berühren, so muss eine schärfere kritische Analyse diesen Schein gleichwohl für täuschend erklären. Man muss sich eben immer sehr hüten, aus Ähnlichkeiten auf ursprüngliche Verwandtschaft zu schliessen, ja es ist falsch, wo Entlehnung statt gefunden hat, immer und allemal anzunehmen, dass die Römer die Entlehner waren.

Wir sind mit der Aufzählung solcher *κοιναὶ ἑστίαι* im Begriff immer mehr auf ein andres Gebiet gerathen. Wir sind auf dem Weg von den ewigen Feuern in den Prytaneen rückwärts zu den ewigen Feuern in den uralten Heiligthümern der Stammesgottheiten.

DIE EWIGEN FEUER IN URALTEN CULTUSSTÄTTEN.

Die ewige Lampe im Poliastempel zu Athen.

Gegenüber der äusseren Ähnlichkeit beider, gegenüber der in der Natur liegenden Combination der Angabe des Pollux, [1] das Prytaneon habe sich ursprünglich auf der Akro-

*

[1] Pollux IX, 40: *Τὰ δὲ δημόσια ἀκρόπολις, ἣν καὶ ἄκραν ἂν εἴποις καὶ πόλιν καὶ τοὺς ἐν αὐτῇ θεοὺς ἀκραίους καὶ πολιεῖς καὶ τὸ κατόπιν τῆς ἀκροπόλεως ὀπισθοδόμον. τάχα δὲ τὴν ἀκρόπολιν καὶ βασίλειον ἂν τις εἴποι καὶ τυραννεῖον. εἰσὶν δ' ἐν αὐτῇ πρυτανεῖον καὶ ἑστία τῆς πόλεως, παρ' ᾗ ἐσιτοῦντο οἵ τε κατὰ*

polis befunden und zunächst gegenüber der bestimmten Ausgabe des Scholiasten,[1] es sei die (allgemeine) Meinung, dass das Prytaneon (in Athen) ein der Pallas heiliger Ort mit ewigem Feuer sei, drängt sich die Vermuthung auf, dass nicht bloss zwischen der Hestia in den Königshäusern und der in den Prytaneen, sondern auch zwischen den ewigen Feuern in den Prytaneen und den ewigen Feuern in den Tempeln einzelner Götter ein Connex stattfinde, dass die ewigen Feuer in den Prytaneen nicht bloss mit den Hestiai in den Königshäusern in Connex stehen, sondern auch mit den ewigen Feuern in den uralten Heiligthümern der Stammesgottheiten.

Westermann[2] sagt mit Beziehung auf Pollux[3] geradezu: «Zur Zeit der Könige scheint dasselbe (das Prytaneon) auf der Burg sich befunden zu haben und war vielleicht identisch mit dem Heiligthum der Athene Polias, wo auch späterhin eine ewige Lampe brannte.»

Wenn Pollux an jener Stelle Akropolis und Königswohnung identificiert und hinzufügt, es befinde sich auf ihr auch Prytaneon und Hestia der Stadt, bei der die Ehrenspeisungen statt fanden, so spricht er zwar im allgemeinen, aber die Beziehung auf Athen liegt bei ihm an sich sehr nahe.

Auch ist die Analogie des ewigen Feuers in der Lampe der Polias mit den ewigen Feuern in den Prytaneen immerhin überraschend, zumal wenn man sich an die Lampen erinnert, die auch in Prytaneen anstatt der Herde das ewige Feuer trugen.

Man ist versucht, damit die Notiz zu combinieren, wo Pollux[4] sagt, die Stäbe mit den Gesetzen hätten sich

*

δημοσίαν πρεσβείαν ἥκοντες καὶ οἱ διὰ πρᾶξίν τινα σιτήσεως ἀξιωθέντες καὶ εἴ τις ἐκ τιμῆς ἀείσιτος ἦν.

[1] Schol. zu Aristid. p. 48.

[2] Realenc. VI, 1 S. 165.

[3] IX, 40.

[4] VIII, 128: *ἄξονες δὲ τετράγωνοι χαλκοῖ ἦσαν ἔχοντες τοὺς νόμους.*

früher auf der Akropolis befunden und seien erst später in das Prytaneon und auf den Markt gebracht worden.

Man ist diess um so mehr, da das Scholion zu dem Rhetor Aristides geradezu sagt: das Prytaneon sei ein der Pallas heiliger Ort, wo das Feuer gehütet wurde. [1]

Es könnte das geradeswegs zur Hypothese Thierschs vom Wohnhaus des Königs Erechtheus zu führen scheinen. Allein mag man im einzelnen abweichender Ansicht sein, es darf besonders auch durch Böttichers Bemühungen diese Idee als beseitigt angesehen werden. [2]

Die Hestia in Olympia.

Das Prytaneon in Olympia hatte eine Hestia aus Asche mit ewig brennendem Feuer. [3] Und innerhalb dieses Prytaneons wurden auch die olympischen Sieger gespeist. Allein das *ἑστιατόριον*, worin das geschah, lag zwar innerhalb des Prytaneons, aber es war nicht derselbe Raum, in welchem sich die *ἑστία* befand, sondern es lag dem *οἴκημα Ἑστίας* gegenüber. Ohne Zweifel zwar wurden hier nun auch die Opferthiere verspeist, die auf der *ἑστία* dem Zeus geopfert wurden. Es waren diese Mahle zugleich Opfermahlzeiten zu Ehren des olympischen Zeus. Denn diesem galt der Cult auf der Hestia im Prytaneon zu Olympia vorzugsweise: die Asche der auf ihr, die also selbst auch aus Asche war, verbrannten Opferthiere wurde auf den Altar des olympischen Zeus gebracht, der so von Jahr zu Jahr an Grösse zunahm. [4]

Das Bundesheiligthum der Boiotier war der Tempel der

*

ἀπέκειντο δὲ οἵ τε κύρβεις καὶ οἱ ἄξονες ἐν Ἀκροπόλει πάλαι. αὖθις δ' ἵνα πᾶσιν ἐξῇ ἐντυγχάνειν εἰς τὸ πρυτανεῖον καὶ τὴν ἀγορὰν μετεκομίσθησαν.

[1] Schol. zu Arist. p. 48: *τὸ δὲ πρυτανεῖον τόπον εἶναι λέγουσι τῆς Παλλάδος ἱερόν, ἐφ' ᾧ ἐφυλάττετο τὰ πῦρ κτλ.*

[2] S. d. wichtigste Litteratur bei Bursian, Geogr. v. Griechenl. I S. 316 Anm. 1.

[3] Paus. V, 15, 9. Vgl. Curtius, Peloponn. II S. 67.

[4] Paus. a. a. O.

itonischen Athene. Auch dort stand ausser dem Bild der Athene ein Bild des Zeus. Und wenn Pausanias nun hier nicht ausdrücklich der Hestia gedenkt, so erwähnt er dafür des Feuers, das ein Weib *ἀνὰ πᾶσαν ἡμέραν* auf dem Altar daselbst unterhalte. [1]

Die *κοινὴ ἑστία* im Apollontempel zu Delphi.

Hochheilig vor allen aber ist die *κοινὴ ἑστία* im Apollontempel zu Delphi.

Gewohnt von den Prytaneen her diese Hestia nicht ohne ewiges Feuer zu denken, hören wir von einer *κοινὴ ἑστία* sowohl im Apollontempel als von einem ewigen Feuer daselbst. Nichts scheint daher klarer, als einfach in der *ἑστία* mit ewigem Feuer die *κοινὴ ἑστία* von Hellas und das Symbol der Göttin zu erblicken. Schon diess muss auffallen, wie der Altar im Apollontempel in Delphi vorzugsweise *ἑστία* heisst. [2]

Doch ist diess bestritten worden. Neuerdings hat Wieseler [3] in dem *ὀμφαλὸς* daselbst das symbolische Bild der

[1] Paus. IX, 34, 1. 2. Vgl. Schömann, Gr. Alterth. II S. 73. Bursian, Geogr. v. Gr. I S. 204 f. Die Ewigkeit des Feuers ist wenigstens nicht mit Sicherheit zu behaupten. Von der Hestia in Olympia wenigstens sagt Paus. V, 15, 9 ausdrücklich: *ἐπ' αὐτῆς πῦρ ἀνὰ πᾶσάν τε ἡμέραν καὶ ἐν πάσῃ νυκτὶ ὡσαύτως καίεται.*

[2] S. über diesen ausser den unten gelegentlich citierten Schriften: Passow, in Böttigers Archäologie und Kunst St. 1 S. 158. Bröndsted, Reisen und Untersuchgg. in Griechenland Bd. 1. Paris 1826. 4. S. 122. O. Müller, Eumeniden Göttingen 1833. 4. S. 101 f.

[3] Annali dell' Inst. di Corr. arch. vol. XXIX (1857): intorno all' omfalo Delfico p. 160—180 und in der Recension von Merians Topographie von Delphi, Basel 1853 und J. Kaysers Delphi Darmstadt 1855 in Jahns Jahrbb. LXXV (1857) S. 678 ff., endlich in der Recension von K. Böttichers Schrift: der Omphalos des Zeus zu Delphi Berlin 1859. 4. in den Gött. gel. Anz. 1860. S. 161 ff. Ein Versehen ist die Äusserung Welckers, Gr. Götterl. II S. 698 Anm. 30: «Dass nicht auch der nabelförmige weisse Stein, der Delphi als die Mitte der Welt bedeute, mit der späteren philosophischen Idee der Hestia als *ὀμφαλὸς* zu vermischen oder als ein symbolisches Bild der Hestia zu nehmen sei, hat Wieseler sorgsam erwiesen.»

Hestia nachweisen zu können geglaubt; es bedarf also einer kurzen Erörterung über die Topographie des Tempels von Delphi in dieser Beziehung.

Für's erste verlegt Wieseler Hestia und Omphalos in's Adyton. Wenn Pindar [1] von der Pythia sagt, sie throne neben den goldenen Adlern des Zeus, so beweist diess eine unmittelbare Nachbarschaft denn doch noch nicht stringent. [2] Auch Diodor [3] und Aelian sollen durch den Ausdruck, die Phoker hätten *τὰ περὶ τὴν ἑστίαν καὶ τὸν τρίποδα* aufgegraben, um nach Schätzen zu suchen, diess beweisen. Allein was wollen solche Ausdrücke bei einem Schriftsteller wie Diodor? Unmittelbar darauf nennt er bloss *τὰ περὶ τὸν τρίποδα.*

Den Beweis aus Euripides Ion v. 461 fgg. hat Wieseler später selbst aufgegeben. [4] Aus des Aischylos Eumeniden (v. 170 f. Hermann: *ἐφεστίῳ δὲ μάντις ὢν μιάσματι μυχὸν ἔχρανας*) wird man den Satz, dass beide, Hestia und Omphalos, im Adyton standen, gleichfalls nicht zwingend schliessen können. Die Hestia stand ohne Zweifel wie der Omphalos in der Cella des Naos [5].

Für's zweite ist die Nachbarschaft von Omphalos und Hestia wahrscheinlich, aber nicht, wie Wieseler meint, die räumliche Identität. Es ist nicht richtig, dass nach Aischylos Orestes, indem er am Omphalos Zuflucht suchte, zugleich an der Hestia sass. Auch die eben citierten Verse

*

[1] Pyth. IV, 4: *χρυσέων Διὸς αἰητῶν πάρεδρος.*

[2] Ich stimme darin also immer noch Ulrichs, Reisen u. Forschgg. in Griechenland, Th. 1. Bremen 1840 S. 94 N. 65 bei.

[3] Diod. VI, 56 (nicht 57) vgl. Aelian var. hist. VI, 9.

[4] Vgl. Jahns Jahrbb. a. a. O. S. 680 mit Gött. gel. Anz. a. a. O. S. 166.

[5] Aisch. Eumen. v. 41 ff.; Plut. de Ei Delph. c. 2. Ob die Hestia wie der Omphalos im hypäthralen Raum des Naos lag, wie Bursian (Geogr. v. Griechenl. I S. 176 A. 2) anzunehmen scheint, ist mir doch noch zweifelhaft. Bötticher, der Omphalos des Zeus zu Delphi, Berlin 1859. 4. S. 12 nimmt eine Tholos für die Hestia im Opisthodom des Tempels an.

beweisen das nicht. Zuflucht suchte Orestes nach Aischylos am Omphalos, gereinigt und gesühnt ward er an der Hestia.[1]

Schon der eine Umstand muss von vornherein gegen Wieselers Annahme bedenklich machen, dass er sich gegenüber der bestimmten Angabe der Scholien zu Lucian[2] — der Nabelstein habe auf dem Boden gelegen — nur dadurch helfen kann, dass er annimmt, es hätte eine Verlegung des Omphalos stattgefunden. Mir würde es weit leichter, das Zeugniss dieser Scholien geradezu zu verwerfen, als eine auch noch so kleine Verrückung des Erdnabels anzunehmen. Das streitet wider alle sonstigen Voraussetzungen von der Deisidaimonie der Alten gerade in solchen Dingen.

Ebenso wenig folgt aus den Bildwerken,[3] was Wieseler daraus beweisen will. Hier ruht nämlich der Omphalos bald auf dem Boden unmittelbar, bald auf einer Basis. Orest kniet so einmal auf der Basis des (undeutlich gemalten) Omphalos (?),[4] einmal ebendaselbst, indem er den Omphalos

[1] Eumen. v. 41. *ὁρῶ δ' ἐπ' ὀμφαλῷ μὲν ἄνδρα θεομυσῆ ἕδραν ἔχοντα προστρόπαιον.* Dagegen spricht nicht v. 566 f.: *ἔστι γὰρ νόμῳ ἱκέτης ὅδ' ἀνὴρ καὶ δόμων ἐφέστιος ἐμῶν.* Denn hier darf das *ἐφε.* nicht nach seiner localen Bedentung gepresst werden. Gereinigt aber ward Orestes vom Gotte an der *ἑστία.* Vgl. v. 279 f. mit 170 f. Denn darauf sind die letzteren Verse zu beziehen. In den Choephoren 1030 ff. lesen wir allerdings: *καὶ νῦν ὁρᾶτέ μ', ὡς παρεσκευασμένος | ξὺν τῷδε θαλλῷ καὶ στέφει προσίξομαι | μεσόμφαλόν θ' ἵδρυμα, Λοξίου πέδον, | πυρός τε φέγγος ἄφθιτον κεκλημένον.* Allein man sieht ja doch, dass diese Stelle den Angaben in den Eumeniden durchaus nicht direct widersprechen. Auch Böttichers Nachweis (a. a. O. S. 9 ff.) dafür, dass am Omphalos die Sühne mit Ferkelblut, an der Hestia die Katharsis durch Feuer stattgefunden habe, scheint mir nicht ansreichend.

[2] Schol. zu Luc. de saltat. 38, vol. IV p. 144 Jacobitz: *λέγουσιν ἐν Δελφοῖς ὀμφαλὸν εἶναι ἐπὶ τοῦ ἐδάφους τοῦ νεὼ καὶ περὶ αὐτὸν αἰετὸν* (l. mit Wieseler *αἰετὼ*) *γεγράφθαι ἀπὸ συνθέσεως λίθων.*

[3] S. besonders Overbeck, Gallerie heroischer Bildwerke. I. Braunschweig 1853. Taf. XXIX.

[4] Overbeck, Gallerie c. VII, n. 58. Taf. 29, 12 = Ann. d. Inst. tav. d'agg. X = Cont. of the Brit. Mus. n. 102.

mit der Linken umfasst.[1] Dann sitzt Orest auch auf derselben.[2]

Ferner kniet der Heros auf dem Omphalos ohne Basis,[3] oder einem solchen, indem er ihn umfasst,[4] auch vor dem Omphalos.[5] Auf dem Vasenbild des Museo Borbonico bei Jahn steht Orest neben dem mit den Armen umfassten Nabelstein.[6] Oder Apollon sitzt auf demselben und Orestes steht vor ihm.[7] Andre Male[8] ist an die Stelle des Omphalos ein Altar getreten, auf dem Orest kniet, der aber nicht immer nothwendig der zu Delphi ist.[9]

Ich gestehe aus diesen so mannigfach differierenden Angaben nichts herauslesen zu können, als dass es eine constante Tradition über Lage und Beschaffenheit des Omphalos durchaus nicht gab. «Er erscheint flach gewölbt,

*

[1] Overbeck a. a. O. n. 52. Taf. 29, n. 4 = R. Rochette, Mon. inéd. pl. 35 = Gerhard, Apul. Vasenbilder Taf. 6.

[2] So Overbeck a. a. O. n. 51. Abgebildet bei Thorlacius, vas Italo-Graeçum. Havniae 1826. 4. = O. Müller, D. d. a. K. II, 13, 148. Ferner Overbeck a. a. O. n. 55. Taf. 29, n. 7 = Mon. d. Inst. IV, tav. 48.

[3] D'Hancarville, Antiquités etc. II, 30. 31 (Rhyton in Neapel).

[4] R. Roch. a. a. O. Text p. 155. Vignette.

[5] Overbeck n. 54. Taf. XXIX, 9 = Millin, M. I, II, 29 = gal. mythol. 171, 623 = peintures de vases II, 68.

[6] O. Jahn, Vasenbilder Taf. I. = C. Bötticher, der Omphalos des Zeus zu Delphi, Berlin 1859. 4. Abb. 1.

[7] Overbeck n. 56; Taf. 29, 11 = R. Rochette, m. inéd. I pl. 37.

[8] Overbeck a. a. O. n. 42. T. 29, 10 = Tischbein III, 28; hier ist das Local nicht bezeichnet; Overb. n. 53. Taf. 29, 8 = R. Roch. mon. inéd. pl. 38; Overb. n. 43. T. 29, 5. = R. Roch. pl. 76, n. 8; Overb. n. 59; abgeb. im Real Museo Borb. IV, 9, in dem von Pistolesi 1, 64 = R. Roch. pl. 32, 2. Der schlangenumwundene Dreifuss und Lorbeerbaum daneben ist Ergänzung. Die auffallende Ähnlichkeit dieser Darstellung mit der des Palladien-Raubs durch Diomedes auf der berühmten Gemme des Dioskorides sah schon Bötticher, Arch. u. Kunst, St. 1. S. 158, vgl. Müller Handb. § 362, A. 5. Bötticher in Gerhards arch. Zeitg. XVIII (1860) S. 64 ff. glaubt auf diesen Vasenbildern die Entsendung des Orestes nach Tauris dargestellt.

[9] Bei Taf. 10 denkt auch Bötticher (a. a. O. S. 67) an diese Möglichkeit.

er erscheint hoch kegelförmig zugespitzt; bald ohne Basis platt am Boden, bald auf hoher ausgezeichneter Basis.» [1] Nur das eine bleibt stehen, dass der Omphalos oben abgerundet und mit Wollenbinden oder einem Netz oder beidem überzogen gedacht wurde. [2]

Dass der Omphalos auf einer Basis sich befand, kann aber mit Bestimmtheit nicht gefolgert werden, da dieselbe auch fehlt, noch weniger, dass diese Basis die Hestia war, und der Omphalos darauf ihr Symbol.

Wieseler geht noch einen Schritt weiter. Eine ähnliche Figur wie die des Omphalos findet sich auch sonst auf Bildwerken. Auf einem Vasengemälde, welches den Kampf um Troilos darstellt, [3] steht dabei ‚*BOMOΣ*' Was geht daraus aber anders hervor, als dass wir hier in der Figur nicht einen Omphalos, sondern eben einen *βωμὸς* zu erkennen haben? Ich sehe in der That nicht ein, wie man das Recht haben kann, von diesem ‚Bomos' zu sagen, dass er in Wahrheit der ‚Omphalos' sei. [4] Wenn dagegen Münzen von An-

[1] C. Bötticher, der Omphalos des Zeus zu Delphi, S. 15. Entschieden irrig ist nach dem angeführten, wenn Wieseler ganz allgemein nnd zwar nnmittelbar nach Erwähnung des von Jahn publicierten Vasenbildes sagt (S. 163): «L'omfalo in queste pitture ata posto snpra una base a guisa di altare.»

[2] Vgl. Strabon IX, 3 p. 419: *δείκνυται δὲ καὶ ὀμφαλός τις ἐν τῷ ναῷ τεταινιωμένος.*

[3] Gerhard, auserlesene griech. Vasenbilder n. s. w. Th. III. Berlin 1847. Taf. 223 = Overbeck a. a. O. T. 15, 12.

[4] K. Bötticher, a. a. O. S. 16 meint zwar: «Die neben dem Omph. hier stehende Erklärung *BΩMOΣ* kann nicht befremden, da die Scholiasten zn Aesch. Enmeniden 34 anch den delphischen Omphalos Bomos nennen.» Diese thun es aber nicht ausdrücklich, sondern sprechen ohne Zweifel nur incorrect vom *βωμός*, auf dem Orest sitze, statt vom Nabelstein. Ich kann auch nicht glauben, dass Wieseler, der G. g. Anz. a. a. O. S. 172 diese Verwechslnng für seine Annahme benntzt, der Omphalos sei auf der Hestia gewesen, darauf Gewicht legen wird. Anch O. Jahn, S. 37 redet in seiner exacten Weise nicht von einem Omphalos, sondern einem «omphalosförmigen, mit einem gegitterten Überwurf bedeckten Altar». Vgl. Overbeck a. a. O. S. 364 n. 43.

tiochia [1] wie solche von Delphi [2] den Apollon auf einem Omphalos sitzend zeigen, so ist die Nachahmung des Delphischen Apolloncults durch den zu Antiochia eine Sache, welche keiner Erklärung bedarf.

Eine ähnliche aber von einer Schlange umwundene Darstellung findet sich auch sonst, so zwischen zwei Laren [3] oder auch neben Mercur, [4] auf römischen Familienmünzen, und endlich in einer Art Aedicula auf einem altarähnlichen Untersatz auf einer etruscischen Aschenkiste neben einem Altar, an dem Iphigenie geopfert wird. [5] Ich weiss nicht, ob Wieseler auch Darstellungen zur Verfügung hat, welche den Omphalos zu Delphi schlangenumwunden zeigen. Jedesfalls ist er es in der Regel nicht, wohl aber der von Wieseler für identisch mit dem Omphalos gehaltene Gegenstand auf den hier in Frage kommenden Darstellungen. [6] Ferner was den altarähnlichen Untersatz betrifft, so ist dieser sehr wesentlich auf den etruscischen Aschenkisten, der s. g. Omphalos zwischen den Laren ist ohne solchen und auch der neben Mercur scheint der Basis zu entbehren.

Was die Bedeutung dieser Figuren betrifft, so müssten sie, sollte daraus die Folgerung gezogen werden können, der Omphalos zu Delphi sei ein Symbol der Hestia gewesen, wohl alle als solches nachgewiesen werden können. Indem Wieseler [7] Cavedonis Nachweis [8] zugibt, dass auf den Münzen der gentes Eppia und Rubria nicht das Hestiasymbol

*

Aus des letzteren Zusammenstellung der Bildwerke S. 360 ff. geht zugleich hervor, dass auch auf mehreren andern ein Altar dargestellt ist.

[1] O. Müller D. d. a. K. I, n. 220, i.

[2] A. a. O. II, n. 135.

[3] Real Museo Borb. IX, 20 = Pistolesi VI, 89.

[4] Avellino, Bull. archeol. I p. 10 f., Real-Mus. Borb. IX, 47.

[5] Raoul Roch. m. inéd. pl. 26, 2.

[6] Die Münzen von Delphi aus Hadrians Zeit (Mionnet, suppl. n. 37) beweisen natürlich nicht für die Schlange beim Omphalos.

[7] Gött. gel. Anz. am oben S. 128 angef. O. S. 195 f.

[8] Bull. d. Inst. arch. 1858 p. 174.

darin zu erkennen sei, durfte er gewiss nicht einfach beifügen: ‚dieser Nebenpunct berührt den Kern der Frage gar nicht‘.

Auf der etruscischen Aschenkiste mit der Opferung der Iphigenie ist man in Versuchung in dem schlangenumwundenen Omphalos ein Symbol des Apollon — auch der Ἀπόλλων Ἀγυιεὺς hatte ja ein ähnliches Symbol — mit dem ortshütenden Genius zu erkennen. Dass an diesen Gott zu denken ist,[1] dafür spricht schon das, dass an dem Altar der Artemis, nur hier unten am Fusse, sich eine zweite Schlange ringelt. Eine ganz ähnliche Aedicula findet sich nun aber auf einer andern etruscischen Aschenkiste.[2] Leider sehe ich mich ausser Stande, die Figuren derselben zu deuten. Ob hier gleichfalls an den Omphalos des Apollon zu denken ist, wird schwer zu sagen sein. Wieseler glaubt mit Sicherheit auf ein Symbol der Hestia schliessen zu dürfen, weil dieselbe Figur zwischen zwei Laren und neben Mercur sich nur als Hestia deuten lasse. Aber wenn er zugeben muss, dass das eine Mal auf den Münzen an die Cortina zu denken ist, warum nun nicht mit Cavedoni auch bei Mercur? Denn wenn er sich auf die Verbindung von Hermes und Hestia im homerischen Hymnos XXIX beruft, so spricht doch gegen eine Darstellung des Mercur als eines Gottes in menschlicher Idealgestalt und der Hestia daneben in der symbolischen Form eines Omphalos, solange eine andere Erklärung nicht schlechthin ausgeschlossen ist, gar manches.

Es bleibt noch der schlangenumwundene Omphalos zwischen den Laren zu besprechen.

Wieseler führt für seine Deutung auf Vesta an, ein andres

[1] Vgl. R. Rochette, mon. inéd. (texte) p. 124.

[2] Gori, A. F., Museum etruscum, Florenz 1737. Bd. II, Taf. 170. Dieselbe ist hier umgeben von zwei stehenden Frauengestalten, die eine Schaale in der erhobenen rechten, die linke am Schwertgriff halten, und von zwei sitzenden Männern mit über einander gelegten Händen im Schooss. Vgl. noch Wicar, Tableaux, Statues etc. de la Gal. de Florence et du Pal. Pitti T. IV pl. 11.

Mal stehe zwischen diesen Laren ein Altar, [1] ja einmal stehe Vesta selbst mit ihrem Esel neben sich an diesem Altar. [2] Man könnte zwar erwidern, es finde sich zwischen den Laren auch eine andere Göttin, nämlich Fortuna. [3] Denn dass Vesta sonstwo mit dem Füllhorn abgebildet wäre, wird kaum zu erweisen sein. Es ist aber klar, dass, da zwischen den Laren nicht immer dieselbe Göttin steht, auch der zwischen denselben befindliche Gegenstand nicht nothwendig derselbe zu sein braucht, nicht als das Symbol einer und derselben Gottheit aufgefasst werden muss. Allein wenn sicher nicht an den Omphalos zu denken ist, so mag es hier noch unentschieden bleiben, ob nicht in dem mit Netz umhüllten Körper ein von dem ortshütenden Schlangengenius umwundener Altar erblickt werden kann und es dann vielleicht gestattet ist dabei an Vesta zu denken. [4]

Denn so gewiss in Delphi neben der ἑστία, die ja wie schon der Name zeigt, selbst das Symbol der Hestia, ja die Göttin selbst ist, der Omphalos, was keiner der alten überliefert, ihr Symbol nicht war, so leicht scheint es, diese ähnlichen Körper für Darstellungen verschiedener Dinge zu erklären, das eine Mal einen Omphalos, das andre Mal eine Cortina, vielleicht auch einen Apollon Agyieus und endlich

[1] Pitture d'Ercol. IV tav. 13 = Millin, gal. myth. pl. 89, n. 290.

[2] Mon. ined. dell' Inst. arch. III t. 6, a. S. o. S. 91 und vgl. noch über die weiter — seitwärts — dabeistehende Venus Pompejana, Conze, arch. Zeitg. XIX (1861) S. 184, nnd nach ihm Jahn', Berr. d. Sächs. Ges. d. W. Phil. hist. Cl. XIV (1861) S. 341. S. noch Mommsen, Rh. Mus. N. F. V. S. 457 ff.

[3] S. Bullet. archeol. Napolit., nnova serie, anno VII. 1859. tav. V aus der Gegend des Tempels der Diana Tifatina.

[4] Wieseler sagt am Schluss seiner Recension von C. Bötticher's Schrift a. a. O. S. 196: «Ich kann noch andere sicherere Nachweise des Hestiasymbols von der Form und dem Aussehen des Omphalos zu Delphi aus Bildwerken geben.» Nach dem obigen kann der Verfasser dieser Schrift dem ausgezeichneten Gelehrten nur dankbar sein, wenn er nicht allzulange auf die Veröffentlichung der in Aussicht gestellten Belege warten lässt.

einen *βωμὸς* darin zu erblicken. Als was denn sollte der Omphalos auf der Hestia die Hestia darstellen?

Wieseler [1] meint: ‚Tadeln darf jene Maler nur, wer es wagen wollte, an allen die Ausstellung zu machen, dass sie nicht das ewige Feuer dargestellt haben.' Aber Leute, welche den Altar zu Delphi darstellen, ohne das ewige Feuer darauf, welche sich in ihren Angaben fast in allem und jedem widersprechen, werden doch fürwahr nicht mit Unrecht als verdächtige Zeugen angeschuldigt werden.

Jeder mit Wollenbinden umwickelte oder vollends mit einem Netz überzogene Stein oder Altar nimmt ja nothwendig leicht eine nach oben etwas gewölbte Gestalt an, wenn Netz oder Binden nicht straff angezogen werden. Die Identität der *κοινὴ ἑστία* zu Delphi und des *ὀμφαλὸς* daselbst, oder eine Verbindung beider in der Weise, dass die Hestia die Basis für den Omphalos abgegeben hätte, erscheint vielmehr schlechthin durch das ewige Feuer, das unbestreitbar auf dieser Hestia brannte, ausgeschlossen.

Diese Hestia im Naos des Tempels war es nun aber also, auf der ein ewiges Feuer unterhalten wurde, sie war es, die auch als *κοινὴ ἑστία* von Hellas galt. [2]

Und diese Hestia endlich ist es, von welcher der homerische Hymnos (XXIV) an Hestia spricht.

*

[1] Gött. gel. Anz. a. a. O. S. 180.

[2] Plutarch Arist. 20 sagt zwar nnr *ἡ κοινὴ ἑστία*, er fügt weder bei *ἐν πρυτανείῳ*, noch *ἐν ναῷ τοῦ Ἀπόλλωνος*. Aber eben dass er nichts beifügt, spricht schon für die berühmte *ἑστία* mit dem ewigen Feuer mehr als für die *κοινὴ ἑστία* der Delphier. Auch der Dreifuss heisst *τρίπους κοινὸς Ἑλλάδος*, Euripides Ion 360 vgl. Liv. XXXVIII, 48. Cic. div. I, 19. pr. Font. 14, 30 (10, 20). Und entschieden wird die Frage dadurch, dass Plutarch im Verlauf von dem *βωμὸς τοῦ θεοῦ* spricht. Der *θεὸς κατ' ἐξοχὴν* in Delphi ist Apollon. Jedesfalls kann bei einem *βωμὸς τοῦ θεοῦ* nicht an Hestia gedacht werden, und ein drittes ewiges Feuer gab es, soviel wir wissen, in Delphi nicht. Vielleicht stand die *κοινὴ ἑστία* im Apollontempel in einer Beziehung zu den Amphiktyonen, ähnlich wie z. B. die *ἑστία* in Aigion.

Ἑστίη, ἥτε ἄνακτος Ἀπόλλωνος ἑκάτοιο
Πυθοῖ ἐν ἠγαθέῃ ἱερὸν δόμον ἀμφιπολεύεις,
αἰεὶ σῶν πλοκάμων ἀπολείβεται ὑγρὸν ἔλαιον·
ἔρχεο τὸν δ' ἀνὰ οἶκον, ἐπέρχεο εὐμενέουσα
σὺν Διὶ μητιόεντι. χάριν δ' ἅμ' ὄπασσον ἀοιδῇ.

Es ist strittig, ob der Dichter dieses Hymnos eine Statue der Göttin, oder einen Altar im Auge hat. Baumeister entscheidet sich für die Bildsäule. Er meint: ‚nisi tale quid statuas, tota sententia meo quidem iudicio languidissima est.' Dieser Grund ist allzu subjectiv, als dass er objectiv widerlegt werden könnte. Von Moment dagegen ist, dass wirklich die Haare von Götterbildsäulen gesalbt wurden. [1] Aber wir wissen einmal sonst schlechterdings nichts von einer Bildsäule der Göttin im Tempel des Apollon und es wäre das in der That verwunderlich. Wohl aber wissen wir von einer ἑστία in demselben mit ewigem Feuer und nach allem, was vorausgeht, kann es nicht mehr zweifelhaft sein, dass diese Hestia auch als Symbol der in ihr waltenden Göttin angerufen werden konnte. Dann lag es sehr nahe, die Ölspenden bei Opfern [2] so darzustellen, als ob von ihnen die Locken der Göttin trieften. Dass der Hymnos diese zum Cultus des Gottes dienende Hestia im Sinne hat, beweist auch der Ausdruck ἀμφιπολεύεις.

Die Hestia in den Schutzflehenden des Aischylos.

Schliesslich möge noch aus des Aischylos Schutzflehenden ein Fall angeführt werden, aus dem auf die Bedeutung der Hestia des Landes und ihren Zusammenhang mit der des Königs Licht fällt. Als des Danaos Töchter nach Argolis kamen, lagern sie sich bei Aischylos schutzflehend um den πάγος ἀγωνίων θεῶν (175 Hermann). Derselbe heisst ἀνάκτων τῶνδε κοινοβωμία (v. 209), πρύμνα πόλεος (v. 330)

[1] Callim. in Apoll. 38. Tibull. II, 2, 7.

[2] S. z. B. Pollux X, 65. Orpheus Argon. 317. Vgl. Schömann, Gr. Alterth. II S. 213 Anm. 6.

ἱκεταδόκος σκοπή (v. 683). Die *ἄνακτες*, deren *βρέτεα* (414. 446) hier standen (398), sind Zeus, Helios, Apollon, Poseidon und Hermes (v. 192—208).[1] Obgleich der Platz, auf dem die *κοινοβωμία* sich befindet, vor der Stadt ist (921 f.), sind es eben doch Stadtaltäre. Danaos soll (v. 465 f.) zu andern Altären von Landesgöttern gehen, um sich allen Bürgern zu zeigen. Wie sich nun die Danaiden auf das Recht des Schutzflehenden bei Argos König Pelasgos berufen, erklärt er: *οὔτοι κάθησθε δωμάτων ἐφέστιοι ἐμῶν* (v. 350 ff.). Sie aber antworten (v. 355 ff.):

σύ τοι πόλις, σὺ δὲ τὸ δήμιον,
πρύτανις ἄκριτος ὤν,
κρατύνεις βωμόν, ἑστίαν χθονός.

Die Hestia der Stadt ist in der Macht des Königs, des Prytanen, welcher Stadt und Land in sich repräsentiert. Unter der *ἑστία χθονὸς*, dem *βωμός*, kann ja hier doch kaum etwas anderes verstanden werden als die *κοινοβωμία*, zu der die Danaiden ihre Zuflucht genommen haben.

Alles dieses beweist von neuem, wie im Begriff der Göttin Hestia in Griechenland immer wieder die Bedeutung der Hestia im Cultus als die ältere durchscheint. Aber die Hestia des Staats ist dann wieder eben nicht blosse *ἑστία*, sondern sie ist *ἑστία κοινή*, focus publicus. Wie die Hestia des Hauses dessen thatsächlicher und idealer Mittelpunct ist, so ist es die *κοινὴ ἑστία* für den Staat.[2] Und wenn einerseits die ewigen Feuer in den Prytaneen sich mit den ewigen Feuern in den Tempeln der Stammesgottheiten berühren, entsprechen sie andrerseits auch darin der Hestia des Hauses, dass sie zugleich als Speiseherd des Staats dienen.

*

[1] O. Müller Eumeniden, Nachtr. S. 39.

[2] Daher auch die vielfache metaphorische Anwendung des Wortes *ἑστία*. Dem Aristides z. B. heisst Smyrna *ἑστία τῆς Ἠπείρου*, und ein pythisches Orakel nannte nach Aelian (v. h. IV, 6) Athen *κοινὴν ἑστίαν τῆς Ἑλλάδος*, Theopomp. (bei Athen. VI p. 254 b) *τὸ πρυτανεῖον τῆς Ἑλλάδος*, Platon (Protag. p. 337 D) *τῆς Ἑλλάδος τὸ πρυτανεῖον τῆς σοφίας*.

Merkwürdig genug hat aber Hestia auch als Göttin des Staatsherdes kein Epitheton erhalten, das auf die Sitesis irgend sich zurückführen liesse. Sie heisst Ἑστία πρυτανεία, πρυτανῖτις, Ἑστία βουλαία, [1] die ἑστία κοινή ist überwiegend mehr heilige Sache als göttliche Persönlichkeit.

Aber sie ist Symbol des Staats, ihre Errichtung Symbol der Stadtgründung, was sich mythisch merkwürdig genug freilich nur in dem kaum ächten und alten Mythos von Mantinea [2] widerspiegelt, und ebenso nur in einem uns bekannten Fest, dem Geburtstagsfest der Hestia, [3] das in Naukratis gefeiert wurde. Daran würde sich noch die Notiz reihen lassen, die immerhin hier zu erwähnen ist, dass nach dem Euhemerus des Ennius Hestia Knosos auf Kreta gegründet haben soll. [4]

Die Bedeutung, welche der Hestiacult gerade in Kreta gehabt haben muss, [5] scheint derselben mehr Wahrscheinlichkeit, als sie an und für sich beanspruchen kann, beizulegen. Doch ist nicht zu übersehen, dass die Tendenz des Euemeros ihn eben dazu führen musste, den Cult der Gottheiten eben aus den Spuren des Aufenthalts seiner vergötterten Menschen in den betreffenden Gegenden zu erklären.

Wenn Schömann meint, dass Platon die Proxenie zwischen zwei Staaten durch den Ausdruck bezeichne, dass die Hestia der einen Stadt mit der der andern gastbefreundet sei, [6] so würde jedesfalls kaum mehr als ein metaphorischer Aus-

[1] Vgl. oben S. 12; 98; 99; 103; 118 ff.

[2] S. o. S. 124 f.

[3] Athen. VI, 32 p. 149: γενέθλια Ἑστίας πρυτανίτιδος. S. o. S. 98 Anm. 2. Vgl. den Excurs über die Göttergeburtstagsfeste.

[4] Lact. div. inst. I, 11. Ennian. poes. reliqu. ed. Vahlen, p. 174. Dass die Citate des Lactanz aus Ennius nicht eigenes Machwerk seien, hat Vahlen a. a. O. p. XCIII seq. gezeigt. Nur hätte er die caeli stela fr. VII nicht unter den locutiones Ennio dignissimae aufzählen sollen. Es muss heissen Caeli sella. S. Diodor V, 44. Vgl. L. Krahner, Verf. d. röm. Staatsrelig. S. 39 Anm. **.

[5] Vgl. o. S. 12 ff.

[6] Plato legg. I p. 642 C. Schömann, Gr. Alterth. II S. 170 Anm. 6.

druck darin zu erkennen sein. Allein Megillos sagt dort nur, dass sein Haus die Proxenie mit Athen habe. [1]

Dagegen in einem Brauch tritt noch das Bewusstsein von der Bedeutung des heiligen Feuers für den Staat hervor. Die Kolonisten nahmen von dem heiligen Feuer der Mutterstadt in die neu zu gründende Stadt mit. [2]

DAS FEUER DER HESTIA.

Aber auch hier ist es nun ganz speciell das Feuer, und wäre die Angabe des Aristides nicht getrübt, müssten wir ja sogar vielmehr an das ewige Feuer in der Lampe der Polias im Erechtheion, als an das auf der *κοινὴ ἑστία* im Prytaneon denken. Und sicher ist der Brauch auch in nächste Parallele zu setzen mit der Mitnahme der Hauptculte und der Fortdauer des Cultus der heimischen Götter durch Gesandte von den Colonien aus. [3]

Dass endlich auch in den Prytaneen nicht der Herd, sondern das ewige Feuer es ist, worauf es ankommt, das musste schon im Verlauf der Untersuchung stets vorausgesetzt werden. Eine *κοινὴ ἑστία* ohne ewiges Feuer ist gar nicht denkbar. Desshalb wo wir von einem ewigen Feuer in einem Bundesheiligthum zu hören glauben, denken wir sofort auch an eine *κοινὴ ἑστία*. Wenn aber eine *κοινὴ ἑστία* ohne ewiges Feuer nicht denkbar ist, so ist sie diess um so gewisser ohne Herd. An die Stelle derselben können auch Lampen treten, wie denn z. B. der jüngere Dionysios den Tarentinern in ihr Prytaneon einen colossalen Lychnos stiftete, an welchem so viele Lampen hiengen als das Jahr Tage hat. [4]

*

[1] So erklärt auch Stallbaum z. a. O.

[2] Schol. Aristid. p. 48: *τὸ δὲ πρυτανεῖον τόπον εἶναι λέγουσι τῆς Παλλάδος ἱερόν* (s. o. S. 126), *ἐν ᾧ ἐφυλάττετο τὸ πῦρ, ἐξ οὗ καὶ οἱ ἄποικοι Ἀθηναίων μετελάμβανον.* Etym. M. u. *Πρυτανεῖα.* Vgl. Herod. I, 146: *οἱ δὲ αὐτῶν ἀπὸ τοῦ πρυτανηΐου τοῦ Ἀθηναίων ὁρμηθέντες.* Ausführlich handelt davon Vales. zu Polyb. XII, 10 t. VII p. 90 sqq. ed. Schweigh.

[3] Vgl. Vales. a. a. O.

[4] Athen. XV, p. 700.

Dann ist auch hier wieder eine sprichwörtliche Redensart anzuführen, die das häufige Vorkommen von Lampen mit ewigen Feuern in den Prytaneen beweist. [1]

IV.

HESTIA IN LITTERATUR UND KUNST.

ÜBERGANG.

Die Betrachtung des Cultus der Göttin Hestia hat uns also einmal darauf geführt, in ihr eine Göttin zu erblicken, deren Grundbedeutung die einer Göttin des Feuers gewesen ist. Derjenige Brauch des Cultus, der an die Spitze gestellt wurde, der sich als gräco-italisch zu ergeben schien, wies auf eine Göttin des heiligen Feuers, des Feuers im Cultus, des Opferfeuers. Aber schon bei der Anwendung und Erklärung des Sprichworts, das sich an diesen Brauch knüpft, drängte sich eine andere Bedeutung der ἑστία herein, die des Herds inmitten des Hauses als seiner wichtigsten Stätte.

Es wurde dort, wo es sich darum handelte, die Bedeutung des Brauchs selbst rein herauszuschälen, noch abgesehen davon, was die Göttin dem Griechen bedeutete. Nur die Göttin als Göttin wurde ins Auge gefasst. Jene anderweitigen Anwendungen und Auslegungen des Sprichworts hatten darin ihren Grund, dass sie nicht an die Göttin Hestia dachten, der die Vorehre der Opfer gebührte, sondern an den Herd, der inmitten des Hauses steht.

Aber die Göttin Hestia selbst ist ja eben auch Göttin dieses Herds, waltet in und über ihm; jedesfalls in der Vorstellung jener Schriftsteller war also ohne Zweifel auch

[1] Theokr. Idyll. XXI, 5. Dagegen ging Casaubonus zu Athen. a. a. O. (bei Schweighäuser, animadvers. vol. VIII p. 354 sq.) viel zu weit, wenn er sagt: Nam ignis ille Vestae (perpetuus in prytaneis) nihil nisi lucerna semper ardens fuit.

die Idee der Göttin Hestia nicht frei von den Vorstellungen, welche sich an den Herd, die Hestia des Hauses knüpfen.

Unter diesem Gesichtspunct wurde nun der anderweitige Cultus der Göttin untersucht. In jenem ersten Brauch erschien Hestia gleichmässig über Herd und Altar waltend, der gemeinsame Begriff aber, unter dem Herd und Altar in ihm zusammengefasst erscheint, ist der des heiligen Feuers, der heiligen Feuerstätte. Der Herd im Hause ist wesentlich nicht bloss Opferfeuerstätte, er ist zugleich die Feuerstätte des Hauses als dessen Mittelpunct, um den sich die Hausgenossenschaft schaart, er ist der Ort, auf dem die Speisen bereitet werden, an die die Forterhaltung der Familie sich knüpft.

Was schien natürlicher, als dass diese Göttin allmälig eine Schutzgottheit des Hauses, der Familie wurde? Unter dieser Voraussetzung untersuchten wir die für die Familie als solche wichtigsten Feste, wir mussten erwarten eine Schutzgottheit des Hauses, der Familie, des Geschlechts in ihr zu erblicken, eine Göttin, die man bei allen häuslichen Freude- und Trauerfesten vorzugsweise anrief. Spuren davon fanden sich auch wirklich vor. Aber es liess sich nicht verkennen, dass die Erwartungen von einer irgend reicheren Ausbildung des inneren Wesens der Göttin in diesem Sinne nicht erfüllt wurden.

Wo die Hestia wie bei den Amphidromien eine Rolle spielt, ist es nicht sowohl die göttliche Persönlichkeit als die symbolische Heiligkeit der Hestia, die uns entgegentritt, und eben bei den Amphidromien schien es auch weniger die Idee des Herds als Symbols des Hauses, der Familie, als vielmehr die des reinigenden Feuers, welche die Ceremonie des Herdumlaufs hervorrief. In der Sitte, bei Opfern für die Göttin nichts andern mitzutheilen, liess sich der Gedanke nicht verkennen, dass dieselben von der Hausgenossenschaft als solcher dargebracht werden. Aber auch hier reicht man mit der Idee aus, dass eben jede Hausgenossenschaft als solche eine eigene Hestia besitzt, ohne

dass die Natur dieser Hestia desshalb schon weiter bestimmt wäre.

In den Prytaneen war es die Göttin des königlichen Herds, der zugleich als Herd des Landes gedacht wurde, dessen Cult nach Vertreibung der Könige nicht erlöschen, sondern soviel wie möglich in alter Weise fortdauern musste. Und hier beweist nun die Sitte der mit den Prytaneen verbundenen Ehrenspeisungen evident, dass man nicht bloss an die Bedeutung der Hestia, die sie als Altar, als Altarfeuer hat, sondern eben auch an die des Herds, des Herdfeuers dachte. Ohne Zweifel war die später gewöhnliche Vorstellung eben die, dass man in den Prytaneen mit ihrer Hestia ein Symbol des dem Hause nachgebildeten Staats mit seinem Herde erblickte. Aber gewiss lag auch hier, wie schon die Berührung der *κοιναὶ ἑστίαι* in den Prytaneen mit solchen in Göttertempeln beweist, ursprünglich der Hauptaccent auf der Verwendung der Hestia im Opfer, und in einzelnen Momenten tritt diess auch deutlich hervor, wie in dem Namen *ἱεροθυτεῖον* für Prytaneon, in dem merkwürdigen homerischen Hymnos, der die Hestia im Apollontempel feiert.

Wenn es also hier darauf ankommt, und als Aufgabe der Untersuchung hingestellt wurde, zu zeigen, wie sich allmälig an die Grundidee neue Vorstellungen ansetzten, diese umbildeten, neugestalteten, so erwies sich der Cultus im Grunde sehr stabil. Das einzige Moment von Bedeutung ist eben die Schöpfung der Prytaneen.

Nun ist aber der Cultus nur die eine Seite in der Religion. Er ist die Äusserung der Verehrung, welche die Gottheit hervorruft. Und es ist gewiss richtig, bei der Untersuchung des ursprünglichen Wesens derselben eben davon auszugehen, wie dasselbe im Cultus sich reflectiert. Aus zwei Gründen: einmal ist der Cultus immer noch der festeste Niederschlag des religiösen Lebens der Völker. Auch er zwar ist in fortwährender Umbildung begriffen, aber immer noch in geringerem Grade der Vermehrung, Vertauschung, Umbildung unterworfen, als die Vorstellungen von den Göttern,

wie sie sich in Mythen, in Kunst und Litteratur ihren Ausdruck verschaffen. Sodann reflectiert zweitens der Cultus den Glauben des Volks, unterliegt nicht wie Litteratur und Kunst der individuellen Gestaltung durch den Geist der einzelnen Individuen. In geringerem Grade als von Litteratur und Kunst gilt diess beides von den Mythen, die in eine Zeit fallen, wo die freie schöpferische Thätigkeit der einzelnen nicht so bestimmt sich abhob, wo sie noch fast ganz aufgieng in dem geistigen Gesammtleben der Nation. So spiegeln sie weit mehr als jene den Glauben des Volkes wieder und zwar den der ältesten Zeit, da die Schöpfung ächter Mythen in einer Zeit aufhörte, die hinter der historischen gelegen ist.

Dem Cultus zur Seite aber traten als festerer Niederschlag Namen und Symbole. Das Symbol als solches ist untrennbar vom Cultus und es ist desshalb schon davon die Rede gewesen. Eine Untersuchung über den Namen der Göttin wurde bisher noch aufgeschoben.

Aber es ist nunmehr höchste Zeit, das Wort *ΕΣΤΙΑ* auch selbst ins Auge zu fassen.

ETYMOLOGIE UND GRUNDBEDEUTUNG DES WORTES *ΕΣΤΙΑ*.

Bekannt sind die Etymologien der Alten. Fast durchweg führen dieselben auf *ἕζω* und *ἱστάναι* zurück. So schon ein homerischer Hymnos in nicht zu verkennender Anspielung. [1]

[1] Vgl. Eurip. oben S. 11 Anm. 4. Orion p. 78, 3: *Ἱστία, παρὰ τὸ ἵζω, ἡ δὲ ἑστία παρὰ τὸ ἕζω. τὸ δὲ ἵζω ὁ μέλλων ἵσω, καὶ ῥηματικὸν ὄνομα ἱστὸς καὶ ἱστία. Οὕτω Φιλόξενος ἐν τῷ περὶ τῆς Ἰλιάδος διαλέκτου.* Corn. c. 28 p. 206: *Ἑκατέρα* (Demeter und Hestia) *δ' ἔοικεν οὐχ ἑτέρα τῆς γῆς εἶναι. Ταύτην μὲν γὰρ διὰ τὸ ἑστάναι διὰ πάντων Ἑστίαν προσηγόρευσαν οἱ παλαιοί, ἢ διὰ τὸ ταύτην ὑπὸ τῆς φύσεως ἐσωτάτω τεθεῖσθαι ἢ διὰ τὸ ἐπ' αὐτῆς ὡσανεὶ ἐπὶ θεμελίου τὸν ὅλον ἑστάναι κόσμον.* Plutarch de primo frig. 21 p. 954 E. Die Ableitung von *ἑστάναι* billigt z. B. Lobeck paralip. p. 430. Classisch in seiner Art sagt Creuzer Symbol. u. Mythol. III² S. 292: »*Ἑστία* wird von *ἔδω* lateinisch edo ich esse oder wahrscheinlicher von *ἕζω* oder von *ἕστω, ἵστω* (*στάω*) abgeleitet. Man vergleicht auch das altdeutsche Veste, wovon fest, mit Übereinstimmung von Wort und Begriff, vgl. Wächter Glossar. Germ. I, 5. II, 1783.«

In diesem Sinne gebraucht auch z. B. der Pseudo-Aristoteles in der Schrift *περὶ κόσμου* das Wort. [1]

Ähnliche Etymologien des lateinischen Worts finden wir bei den römischen Schriftstellern. [2] Nur dass diese ausser von stare auch noch von vestire ableiten. [3]

Es versteht sich, dass diese Etymologien als solche schlechtweg keine Autorität haben. Sie sind auch jetzt so ziemlich aufgegeben. [4] Die vergleichende Sprachforschung hat an ihre Stelle zwei andere, aus Wurzeln gleichen Lauts aber verschiedener Bedeutung gesetzt. Die einen wie Pott [5], Benfey [6], Corssen [7], Curtius [8], Ebel [9], L. Meyer [10],

[1] C. 2: *τὸ μέσον ἀκίνητόν τε ὂν καὶ ἑδραῖον ἡ φερέσβιος εἴληχε γῆ παντοδαπῶν ζώων ἑστία τε οὖσα καὶ μήτηρ.* Vgl. Plutarch. (sympos. quaest. VII, 4, 7. p. 704 B), der dabei noch ausserdem an den nahrunggebenden Herd denkt: *Ἐμοὶ δὲ εἶπεν (ὁ Λούκιος) ἐδόκει καὶ μίμημα τῆς γῆς ἡ τράπεζα εἶναι. πρὸς γὰρ τῷ τρέφειν ἡμᾶς καὶ στρογγύλη καὶ μόνιμός ἐστι καὶ καλῶς ὑπ' ἐνίων ἑστία καλεῖται.* Bei Porphyrios (de abst. II, 32): *κοινὴ γάρ ἐστιν αὕτη (ἡ γῆ) καὶ θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἑστία*) spielt deutlicher die Bedeutung Wohnung herein, während Psendo-Timaeos von Lokri (p. 97 D: *γᾶ δ' ἐν μέσῳ ἱδρυμένα ἑστία θεῶν*) bestimmt auf die Etymologie zurückweist. Denn die Ableitung von *ἕζειν, ἱστάναι, καθιστάναι* wird je nach Bedarf bald im activen, und zwar das eine Mal im intransitiven, das andre Mal im transitiven, bald im passiven Sinne vorgenommen. Übrigens ist nicht zu übersehen, dass in den eben angeführten Stellen *ἑστία* durchaus nur Appellativum ist.

[2] Cicero (de nat. deor. II, 27, 67: Nam Vestae nomen a Graecis est: ea est enim quae ab illis *Ἑστία* dicitur) erklärt Vesta einfach als die griechische *Ἑστία*. Vgl. Serv. zn Verg. Aen. 1, 292 Lion. Ovid (fa. VI, 299) dagegen sagt genauer: stat vi terra sna; vi stando Vesta vocatur: || causaque par Grai nominis esse potest. Vgl. Arnob. III, 32.

[3] So Aug. civ. dei VII, 24. Serv. a. a. O.

[4] Für Gerhard (Gr. Mythol. I § 285 A. 1) ist noch mit Klausen (Aeneas u. d. Penaten S. 166) Hestia für der Herdstein.

[5] Etymolog. Forschgg. I, 279.

[6] Griech. Wurzellexicon, I. S. 297: ‚Im Skt. bildet sich ferner vastja Wohnung. Ganz analog ist das griechische *Ϝεστία, ἑστία* ἡ eigentlich zuerst Haus, dann (?) Herd.'

[7] Zeitsch. f. vergl. Sprachw. II, S. 26.

[8] Grundz. d. griech. Etymol. 1, 175; vgl. II, 254.

[9] Er schliesst in Kuhns Zeitschr. f. vergl. Sprachw. VIII (1859) S. 241 Vesta an skr. vâstu Haus.

leiten ab von Skt. vas wohnen, die andern von Skt. vas glänzen, leuchten. Letztere Etymologie zählt noch wenige Vertreter. Ich nenne Lottner [1], Christ [2]. Aber sie ist ohne Zweifel die richtige. Rein formell sprachlich betrachtet ist die eine gewiss ebenso möglich als die andere. Man denke aber nur wie abstract, wie unnatürlich abstract die Bezeichnung der Feuerstätte als das zur Wohnung gehörige wäre. Man erinnere sich an die Analogie des deutschen Ofen, des lateinischen focus. Und wenn oben Stellen von Schriftstellern angeführt wurden, die Hestia als den feststehenden Herd etymologisierten, so werden sie weit aufgewogen durch die Autorität einer sprichwörtlichen Redensart, die das unmittelbare Bewusstsein des Volks gewiss sicherer und richtiger ausspricht, als Erklärungen, die sich im Irrgarten der antiken Etymologie herumtummeln. Es ist diess die Redensart *Ἑστία γελᾷ* im Sinne von *Ἥφαιστος γελᾷ*, also in der Bedeutung das Feuer knistert. [3]

Aber auch in der Litteratur selbst spricht sich das Bewusstsein von der ursprünglichen Feuernatur der Göttin wiederholt aus. So wenn Herodot von einer Hestia der Skythen spricht. [4] Das ist ein für allemal nicht die Göttin des feststehenden Herds. Auch bei der getischen *κοινὴ Ἑστία* wird an das Feuer zu denken sein. [5] Ebenso wenn Xenophon den Kyros zuerst der Hestia, dann dem Zeus *καὶ εἴ τινι ἄλλῳ θεῷ μάγοι ἐξηγοῦντο* opfern lässt, braucht er die

[10] Vergl. Grammat. der griech. u. lat. Spr. Berlin 1861. I S. 400.

[1] Kuhns Zeitschr. f. vergl. Sprachf. VII (1858) S. 178 N. 120: Vesta, *Ἑστία, ἑστία* Wurzel vas ‚leuchten, brennen‘, zu folgern aus Skt. vas — tar ‚bei Tage‘ vâsara ‚Tag‘, sowie vasanta ‚Frühling‘ vgl. ‚*ἔαρ*, ver,‘ altn. vâr.

[2] Griech. Lautl. Leipz. 1859. S. 240.

[3] Aristot. meteorolog. II, 9, 6.

[4] IV, 59: *Θεοὺς μὲν μούνους τούσδε ἱλάσκονται, Ἱστίην μὲν μάλιστα, ἐπὶ δὲ Δία τε καὶ Γῆν κτλ. οὐνομάζεται δὲ Σκυθιστὶ Ἱστίη μὲν Ταβιτὶ κτλ.* Vgl. IV, 127. Die Literatur über die Controversen, die sich an diese Stelle geknüpft haben, s. in Bährs Ausgabe, t. II² p. 420 sqq.

[5] Diod. I, 94.

Göttin als die dem persischen heiligen Feuer entsprechende Gottheit.[1] Wenn endlich in der späteren Zeit nur ein oder das andre Mal von griechischen Grammatikern *'Εστία* als Feuer erklärt wird, so fallen diese Angaben, eben weil sie im Widerspruch mit der landläufigen und sich wie von selbst darbietenden Etymologie stehen, um so mehr ins Gewicht.[2]

ENTWICKLUNG DER ABGELEITETEN BEDEUTUNGEN DES WORTS.

Und fürwahr ist es auch nur von hier aus möglich, alle Bedeutungen des Wortes *'Εστία* genetisch zu entwickeln. Sie ist ursprünglich das Feuer, dann das heilige Feuer, das heilige Opferfeuer, das Feuer auf Altar und Herd, hierauf Altar und Herd selbst, endlich von der Bedeutung Herd, Feuerstätte des Hauses aus, das Haus, die Wohnung.

Wie leicht das Wort, auch wenn es ursprünglich Feuer bedeutete, für den Altar, den Herd, auf welchem es brannte, gebraucht werden und zuletzt die Bedeutung dieser annehmen konnte, braucht nur angedeutet zu werden. Ebenso erklärt sich leicht genug, wie das Haus selbst allmälig unter der *ἑστία* inmitten des Hauses verstanden werden konnte.[3]

*

[1] Xenophon Cyrop. VII, 5, 20: *ἐπεὶ δὲ εἰσῆλθεν (ὁ Κῦρος εἰς τοὺς Σάρδεις,) πρῶτον μὲν 'Εστίᾳ ἔθυσεν.* Ebenso I, 6, 1. Vgl. Strabon XV, p. 733: *ὅτῳ δὲ ἂν θύσωσι θεῷ, πρώτῳ πυρὶ εὔχονται.*

[2] Schol. zu Eurip. Hec. 22 ed. Matthiae: *ἑστία λέγεται ἡ ὅλη κατοικία, ἀπὸ μέρους τὸ πᾶν, ἀπὸ τοὺ εὔω τὸ φωτίζω καὶ φλογίζω, ἢ ἀπὸ τοῦ ἕζω τὸ κάθημαι.* Es ist klar, dass vor *ἀπὸ τοῦ εὔω* einiges weggefallen ist. Auch Hesych. giebt zwar unter *ἑστία* die Erklärung: *βωμὸς ἢ οἰκία*, unter *ἑστίη* aber: *πῦρ (καὶ ἡ γῆ) καὶ ἡ θεός.*

[3] Noch leichter und rascher konnte diese Umwandelung in Zusammensetzungen vor sich gehen. Die Adjectiva *ἐφέστιος, ον*, d. h. welcher oder was an der Hestia ist, wer sie im Besitz hat, *ἀφέστιος* fern von derselben, *ἀνέστιος* ohne sie, wenn sie ursprünglich, wie schon oben S. 49 wahrscheinlich gemacht wurde, ohne Feuer, an seinem (Herd)feuer, fern davon, bedeuteten, mussten rascher diese Veränderung durchmachen, weil durch die Zusammensetzung mit den Präpositionen der Begriff der Angehörigkeit, des Besitzes entsteht. Als in den Worten, welche den Besitz oder das Entbehren der *ἑστία* ausdrücken, der Begriff Heimat,

Nichts war natürlicher, als dass man sich auch die Göttin frühe mit dem Herde wie mit dem Altare zusammendachte, auf dem man das heilige Feuer brennen zu sehen gewohnt war.

Doch machte die Göttin Hestia selbst im Glauben und Cultus des Volks diese Veränderung nicht in gleicher Weise durch. [1] Die Entwicklung von Sprache und Religion pflegt nicht durchweg parallel zu verlaufen. Trotz ihrer stets flüssigen Natur hat die Religion zugleich eine höchst conservative Tendenz. Da sie das ewig gewisse, das Absolute zum Gegenstand hat, hegt sie eine natürliche Scheu vor jedweder Veränderung, auch wenn dieselbe Weiterbildung der Ideen, Fortschritt ist. Diess zeigt sich deutlich, wenn dasselbe Wort, wie diess bei *Ἑστία* oder z. B. bei *Νύμφη* der Fall ist, zugleich Appellativum und Name ist. Das Appellativum geräth völlig in den historischen Fluss, es unterliegt im Laufe der Zeit jeder möglichen Wandlung der Form oder der Bedeutung. Man denke an die zahllosen Bildungen aus der Wurzel div im Griechischen wie

*

Heimatlosigkeit schon lange enthalten war, branchte desshalb das blosse Wort *ἑστία* selbst noch nicht Heimat zu bedenten. In den Worten aqua et ignis liegt darum dieser Begriff noch lange nicht, weil an aquae et ignis interdictio sofort der Gedanke der Verbannung, des Entbehrens der Heimat sich knüpft. Die Idee der Herdgemeinschaft im Sinne der Familiengemeinschaft endlich kann auch in diesen Adjectiven natürlich nur der finden, welcher sie vorher hineinlegt.

Auch andere Adjectiva aus Götternamen gebildet, das sieht man sofort, machen eine raschere nnd weitergehende Umwandlung durch, als die Götternamen selbst. Man denke z. B. an *δῖος*, oder an die von *Ἑρμῆς* abgeleiteten Wörter.

[1] Anch die Namen anderer Götter, wenn auch nicht in gleichem Grade, was eben aus der eigenthümlichen Natur der Hestia sich erklärt, kommen bekanntlich mehrfach, freilich gewöhnlich so, dass diese Bedeutung durch Metaphora erklärt werden muss (vgl. Cic. de or. III, 42, 167), in appellativer Bedeutung vor. So *Ζεύς* selbst, *Ἀφροδίτη*, *Δημήτηρ* u. s. w., noch mehr analog den Umbildungen der Bedeutung von *ἑστία* göttliche Wesen wie die Horen, Themis, Dike n. s. w. Eine anschauliche Analogie ferner liegt in dem Verhältniss des Wortes *νύμφη* und *Νύμφαι*.

im Lateinischen. Dagegen schon bei der Schöpfung eines Götternamens bleibt ein incommensurabler Rest, der in dem Namen nicht aufgeht. Man hat hier nicht wie bei der reinen Sprachforschung ein Object vor sich, das als solches Form und Inhalt zugleich ist, wo sich beides vollkommen deckt. Das innerste religiöse Leben bedarf der Äusserung überhaupt viel weniger als selbst das höchste abstracteste Denken; es setzt seinen Inhalt viel weniger aus sich heraus.

Aufs bestimmteste sprechen die römischen Schriftsteller von Vesta es aus, dass sie Feuergöttin sei.[1] Sprachlich wie sachlich werden wir also für Ἑστία-Vesta auf die Grundbedeutung des Feuers zurückgewiesen. Die sprachlichen Gründe allein sind — es muss das zugegeben werden — nicht zwingend. Aber die Verbindung beider ist es.

Und nun versuchen wir von hier aus eine Übersicht über die Auffassung der Göttin Hestia in Poesie, Kunst und vor allem in der Speculation der Griechen.

HESTIA IN DER POESIE.

Hestia bei Homer.

Aus Homer, davon zeugte schon der Nachweis von Spuren einer Göttin Hestia als Göttin in den homerischen Gedichten, ist für die Bedeutung dieser Göttin wenig zu erholen.

Nur soviel steht fest, dass auch ihm schon ἑστία nicht das Feuer als Element gewesen ist, sondern dass er bei ihr vielmehr an das Feuer, das der einzelne in seinem Hause brennt, denkt; ob an das Feuer des Herdes oder den Herd mit seinem Feuer, das lässt sich aus den Worten selbst nicht entscheiden.

Hestia in den homerischen Hymnen.

Viel später als die Ilias und Odyssee sind gewiss die homerischen Hymnen, auch der an Aphrodite, wiewohl dieser immerhin ziemlich frühe anzusetzen ist.

[1] Vgl. o. S. 30 ff. u. s. u.

Aber dieselben sind gleichwohl hier für uns von hohem Werthe, weil sie die ältesten Überlieferungen der Ansätze zur Bildung von Mythen über Hestia enthalten.

Hestia ist im Hymnos an Aphrodite wie in dem an Hermes und Hestia sicher zugleich die Göttin des Herdes: mitten im Hause sitzt sie, Fett empfangend.

Darin liegt unstreitig die Vorstellung vom Herd inmitten jedes Hauses. Der Hymnos an Aphrodite führt aber sofort auf den Herd als Altar, das Herdfeuer als Opferfeuer, indem er beifügt: *πᾶσιν δ' ἐν νηοῖσι θεῶν τιμάοχός ἐστι*, während an ihre Vorehre bei Opfern der daran sich reihende Vers erinnert: *καὶ παρὰ πᾶσι βροτοῖσι θεῶν πρέσβειρα τέτυκται.* [1]

Etwas anders verhält es sich mit dem Hymnos an die Göttin selbst. [2] Hier wird ihr ewiger Sitz in den Häusern der Menschen unmittelbar zusammengenannt mit dem in den Wohnungen der unsterblichen Götter. Während nun der Hymnos an Aphrodite bestimmt von den Tempeln spricht, könnte der Ausdruck des Hymnos an Hestia selbst auch von den eigenen Wohnungen der Götter im Unterschied von denen, welche die Menschen denselben in ihren Tempeln erbauen, verstanden werden wollen. Dann wäre hier bloss vom Herd die Rede, um so mehr als die folgenden Verse, welche freilich, wie wir sahen, verdächtig ungeschickt angeknüpft sind, ihr die erste und letzte Spende gerade bei allen Mahlzeiten zutheilen. Allein an sich schon ist der Ausdruck schwer anders zu verstehen, als von den Tempeln und er ist jedesfalls nach der Analogie des Hymnos an Aphrodite zu erklären.

Nicht viel besser als mit den ersten Versen des Hymnos, welche an Hestia allein gerichtet sind, sieht es in kritischer Hinsicht mit denen aus, in welchen sie, nachdem der Hymnos zunächst auch an Hermes allein sich gewendet hat, mit diesem zusammen angerufen wird. Sie lauten:

[1] S. o. S. 3.
[2] S. o. S. 3.

καὶ σύ μοι, Ἀργειφόντα, Διὸς καὶ Μαιάδος υἱὲ,
ἄγγελε τῶν μακάρων, χρυσόρραπι, δῶτορ ἐάων,
ἵλαος ὢν ἐπάρηγε σὺν αἰδοίῃ τε φίλῃ τε
Ἑστίῃ· ἀμφότεροι γὰρ ἐπιχθονίων ἀνθρώπων 10
(ναίετε δώματα καλὰ, φίλα φρεσὶν ἀλλήλοισιν)
εἰδότες ἔργματα καλὰ νόῳ θ' ἕσπεσθε καὶ ἥβῃ.
Χαῖρε, Κρόνου θύγατερ, σύ τε καὶ χρυσόρραπις Ἑρμῆς.
αὐτὰρ ἐγὼν ὑμέων τε καὶ ἄλλης μνήσομ' ἀοιδῆς.

HESTIA IM MYTHOS.

Hermes und Hestia.

Wichtig ist die Zusammenstellung der Göttin mit Hermes, dem Götterboten mit dem goldenen Stab, dem Verleiher von Gütern.

»Hier scheint«, sagt Welcker [1], »der Grund der Verbindung dieser beiden Götter, obgleich die Worte zerrüttet und streitig sind, doch sicher darin zu bestehen, dass Hestia, die im Hause, und Hermes, der ausser dem Hause, als Gott des Verkehrs, des Geschäfts, der Palästra und der Schule und Bildung der Menschen schönes Thun kennt, dem Sinn und Verstand und der Jugend beistehen sollen.«

Lässt man freilich den v. 11 an der ihm von Martin angewiesenen Stelle, so wäre Welckers Erklärung so bestimmt als nur möglich ausgeschlossen. Denn dann würde der Hymnos ja ausdrücklich die gemeinsame Anrufung beider Götter damit motivieren, dass Hermes mit Hestia die Häuser der Menschen bewohne. Aber dieser v. 11 wird ausgeworfen werden müssen. [2]

Doch auch dann ist Welckers Auffassung durch den Hymnos selbst noch nicht hinreichend gestützt. Die Motivierung für

[1] Welcker, gr. Götterl. II. S. 697.

[2] Der Vers steht in den Handschrr. zwischen 9 und 10, wo er unmöglich ist, aber auch zwischen 10 und 12 zerreisst er die Construction. Der oben S. 7 f. Anm. 8 angenommene Parallelismus wäre also dahin zu modificieren, dass auf Hermes und Hestia zusammen nur 2 Verse kommen würden, wie auf den Schluss.



die Verbindung beider Götter, wie sie W. gibt, ist im Hymnos so nicht ausgesprochen. Hestia wird ja nicht bloss als in den Häusern der Menschen, sondern auch als in denen der Götter wohnend bezeichnet, was selbst dann nicht zu W.s Auffassung stimmte, wenn man die Wohnungen der Götter nicht, wie man doch muss, als Tempel fassen würde. Der Grund der Zusammenstellung beider Götter in diesem so schlimm zerrütteten Hymnos ist offenbar kein anderer als die uralte Verbindung beider Götter.

»Hestia, die im Hause, und Hermes, der ausser dem Hause als Gott des Verkehrs, des Geschäfts, der Palästra und der Schule und Bildung der Menschen schönes Thun kennt«, das sind doch gewiss Auffassungen weit später als die, welche die Zusammenstellungen, wie sie im Zwölfgöttersystem sich finden, hervorriefen. [1] Zeus und Hera, Poseidon mit Demeter, Apollon neben Artemis weisen unbestreitbar auf die Naturgrundlage zurück.

Ares und Aphrodite sind zwar, obgleich auch für diese Verbindung eine Naturgrundlage könnte nachgewiesen werden wollen, ohne Zweifel als Gottheiten des Kriegs und Streits und der Liebe gepaart. Allein das sind sie seit uralter Zeit, seit sie überhaupt in Hellas eingedrungen sind. Hermes und Hestia, Hephaistos und Athene vertauschen zwar hie und da ihre Plätze, und verbinden sich übers Kreuz, Hermes mit Athene, Hephaistos mit Hestia.

Aber die Verbindung von Hermes und Hestia ist weit überwiegend und zumal ist sie diess in den älteren Denkmälern. [2] So findet sie sich am Fussgestell des olympischen Zeus von Phidias [3] und von vorhandenen Denkmälern auf dem hieratischen dreiseitigen Altar, der jetzt im Louvre sich befindet [4], wie auf dem kapitolinischen Puteal

[1] Vgl. über diese Petersen, Zwölfgöttersystem. Hamburg 1853. 4. S. 7.

[2] Welcker, Gr. Götterl. II, S. 168. S. u.

[3] Pausan. V, 11, 3(8) 4. S. u. S. 174.

[4] S. u. S. 175.

und ebenso entsprechen sich Hermes und Hestia als Monatsgötter. [1]

Nur spät wird Hestia mit Hephaistos zusammengestellt, eine Zusammenstellung, die aber jedesfalls ein neuer Beweis für die stets wieder durchschlagende ursprüngliche Feuernatur der Göttin ist.

Die Zusammenstellung von Hermes und Athene erklärt sich leicht und einfach genug, nicht bloss aus der ethisch-geistigen Ähnlichkeit von Hermes und Athene, und, sofern sie besonders auf Vasen sich findet, aus der Bedeutung beider Gottheiten für die Palästra: das unter Myrten verhüllte Hermesbild im Erechtheon weist auf eine uralte Verbindung beider Gottheiten zurück.

Wie modern-abstract und reflectiert dagegen erschiene daneben die Verbindung von Hermes und Hestia aus den von Welcker angegebenen Gründen!

Da Hermes Hierokeryx und Opfergott ist und die Bedeutung der Göttin Hestia für die Opfer schon aus unserm ersten Abschnitt hervorgeht, so bietet sich in der That eine viel näher liegende Erklärung der Verbindung dieser beiden Gottheiten von selbst dar. [2]

Der Mythos von der Jungfräulichkeit der Göttin.

Wenn wir so durch den Hymnos an Hestia auf die

[1] Vgl. über diese Mommsen, röm. Chronol. 2. A. S. 305 ff.

[2] Petersen sagt (Zwölfgöttersystem S. 7): 'Hermes und Hestia waren früh, wie schon (?) homerische Hymnen zeigen, im Cultus, besonders des Hauses, verbunden.' Er beruft sich dafür auf unsern Hymnos, der aber also an sich eine frühe Verbindung beider Götter besonders im Culte des Hauses nicht beweisen würde. Auch dass dieselben überhaupt besonders im Culte des Hauses verbunden wurden, folgt aus dem Hymnos nicht. Welcker streift an obige Erklärung, freilich nur um sie abzulehnen. «Demnach», sagt er, «läge der Grund nicht darin, dass die Altäre überhaupt ἑστίαι θεῶν genannt werden und Hermes Hierokeryx und Opfergott ist». Auch Urlichs (Skopas in Attika S. 12) versteht in Hermes als Schutzgott des Strassenverkehrs und Hestia als Gottheit der Wohnungen den Inbegriff des bürgerlichen Lebens.

sicher alte Verbindung der Göttin mit Hermes geführt worden sind, erwähnt der Hymnos an Aphrodite den einzigen ächten Mythos, der sich über Hestia gebildet hat, den Mythos, der zur Erklärung ihrer Jungfräulichkeit ersonnen wurde.

Die erstgeborne Tochter des Kronos wurde von Poseidon und Apollon umworben. Aber sie weigerte sich und schwur einen hohen Eid, fassend das Haupt des Vaters Zeus, dass sie immerdar wolle Jungfrau bleiben. Dafür schenkte ihr Zeus, dass sie mitten in den Häusern sitzt, Fett empfangend und in allen Tempeln der Götter der Ehren theilhaftig ist.[1] Der Mythos, der von den Erklärern des Sprichworts dem Aristokritos zugeschrieben wird, bezeichnet die Jungfräulichkeit und den Vorrang bei Opfern als Geschenk von Zeus, das sich die Göttin auf die Aufforderung desselben, zu wählen, was sie wolle, erbeten habe.

Gewiss ist auch dieser Mythos von Aristokritos[2] nicht rein ersonnen, sondern der Ausdruck συνέθηκε bezeichnet nichts als die litterarische Gestaltung desselben durch diesen uns unbekannten Schriftsteller. Die Idee aber, die uns daraus entgegentritt, ist eben die Jungfräulichkeit der Göttin und zwar in enge Verbindung gebracht mit der Theilnahme der Göttin bei allen Opfern. Sicher ist jene, wie schon die Alten wiederholt es thun, eben aus der Feuernatur der Göttin abzuleiten, und in Verbindung damit auch die Erstgeburt aus der Vorehre bei allen Opfern zu erklären. Und wenn der homerische Hymnos hinzusetzt, sie sitze inmitten des Hauses, Fett empfangend, so schwebt dabei zwar ohne Zweifel dem Dichter desselben der Herd inmitten des Hauses vor Augen. Allein die Hauptsache für den Mythos war, wie die Vergleichung des dem Aristokritos zugeschriebenen zeigt, das Fett empfangen, wobei vorzugsweise, jedesfalls im Sinne des ursprünglichen Mythos, an Opfer zu denken ist, und in

[1] Vgl. oben S. 25.
[2] A. a. O. Vgl. S. 21.

dem *καί τε μέσῳ οἴκῳ κατ' ἄρ' ἕζετο* verräth sich eben auch wieder zugleich der Einfluss der irrigen Etymologie.

Der Hestia Beziehung zu Zeus.

Aber nicht bloss mit Hermes oder Hephaistos erscheint Hestia verbunden. Der Sänger des homerischen Hymnos XXIV auf die Göttin fleht sie, die in der hehren Pytho im heiligen Haus des Ferntreffers Apollon walte, an, ihm zur Hilfe herbeizueilen mit dem weisen Zeus.

Und bekannt sind ja die Beinamen des Zeus als **ἐφέστιος** oder **ἐπίστιος**, [1] **ἑστιοῦχος, ἑστιώναξ, ἑστίαρχος**. [2]

Die Bedeutung dieses Zeus ist die des über der Hestia des Hauses waltenden Gottes. Doch weist wenigstens der Zeus Ephestios [3] rückwärts darüber hinaus auf den Zeus, der überhaupt in der heiligen Flamme des Herds oder Altars waltet. Denn er bezieht sich wesentlich auf das beiden gemeinsame Recht des heiligen Schutzes, wie denn das Wort **ἐφέστιος** auch da gebraucht wird, wo an Götteraltäre gedacht werden muss [4] und insbesondere in Olympia der Umstand, dass die Asche von der Hestia daselbst auf den Altar des Zeus gebracht wurde [5], aus einer derartigen Anschauung hervorgegangen sein muss.

[1] Herod. I, 44.

[2] Vgl. Welcker Gr. Götterl. II, S. 204.

[3] Herod. I, 44 vgl. mit 37. Soph. Aias 492. Die Erklärung der Schol. zu Eurip. Hec. 345 ist ohne Gewicht. Doch mag sie hier stehen: *οἱ δεόμενοι προτεῖναι εἰώθασι Δία ἱκέσιον, οἱ δὲ συνοικοῦντες ἐφέστιον, οἱ δὲ φίλοι φίλιον, οἱ δὲ ἐν μιᾷ τάξει καὶ συμμορίᾳ καταλεγόμενοι ἑταιρεῖον, οἱ δὲ ξένοι ξένιον, οἱ δ' ἐν ὅρκοις συμφωνίας ποιοῦντες ὅρκιον, οἱ δ' ἀδελφοὶ ὁμόγνιον.* Man sieht, dass die ganze Unterscheidung in dieser Weise nicht durchführbar ist, man sieht aber auch hier, wie *ἑστία* nicht auf die Familie, sondern nur auf die Hausgenossenschaft bezogen wird.

[4] Z. B. Aesch. Eum. 169. Soph. O. R. 32. So wird *συνέστιος* auch von der Paredrie von Göttern gebraucht.

[5] S. o. S. 127.

Hestia als Erfinderin des Häuserbaus.

Nicht als Mittelpunct der Familie, aber als der des Hauses erscheint Hestia in dem Mythos, wornach sie den Häuserbau erfunden haben soll. [1] Aber es ist bei näherer Betrachtung leicht zu ersehen, wie schlecht ersonnen dieser rationalisierende Mythos ist, der nichts weniger als einen alterthümlichen Charakter zeigt. Man pflegt zwar grosses Gewicht auf diese Erfindung der Hestia zu legen. Aber man vergisst dann eben alle Mal, dass die älteren und besseren Quellen gerade von diesem angeblichen Mythos durchaus schweigen. Die Scholien zu Aristophanes [2] bringen damit Bilder der Göttin und des Zeus Ephestios innerhalb der Häuser in Verbindung. Diese wollen wir für jetzt nicht bezweifeln. Ihr Zweck ist jedesfalls am richtigsten angegeben, wenn es heisst, man mache diese Bilder, damit die Göttin die Bewohner schütze. Dass man aber auch von ihr insbesondere gehofft habe, dass sie das Haus zusammenhalte, das ist gewiss, wenn es von der Hestia gesagt wird, nicht weniger falsch, als wenn diese Thätigkeit dem Zeus

*

[1] Diodor V, 68 p. 384, 27: *Κρόνου δὲ καὶ Ῥέας λέγεται γενέσθαι τήν τε Ἑστίαν καὶ Δήμητραν καὶ Ἥραν· ἔτι δὲ Δία καὶ Ποσειδῶνα καὶ Ἅιδην. τούτων δὲ λέγεται τὴν μὲν Ἑστίαν τὴν τῶν οἰκιῶν κατασκευὴν εὑρεῖν, καὶ διὰ τὴν εὐεργεσίαν ταύτην παρὰ πᾶσι σχεδὸν ἀνθρώποις ἐν πάσαις οἰκίαις καθιδρυθῆναι τιμῶν καὶ θυσιῶν τυγχάνουσαν.* Dass wir es hier nicht mit einer Nachricht aus ächten und alten Quellen zu thun haben, bedarf keines weiteren Nachweises. Erwähnt wird die Erfindung des Häuserbaus z. B. auch Schol. zu Ar. Plut. 395 u. zu Pindar Ol. I, 16: *Κρόνου παῖδ' ἐς ἀφνεάν — οἱ μὲν πρὸς τὸ ἑστίαν συντάσσουσιν. ἐπλανήθησαν δὲ εἰς τοῦτο, διότι ἡ κατ' ἀρχὰς τὴν οἰκίαν εὑροῦσα ἡ Ἑστία ἦν, ἥτις ἦν Κρόνου θυγάτηρ, ἀφ' ἧς καὶ τὴν οἰκίαν ἑστίαν λέγομεν.* Vgl. noch das Etymolog. M. 382, 32 sqq.: *Ἑστία, ἡ θεός. παρὰ τὸ ἕσασθαι, ὅ ἐστιν ἱδρύσασθαι. πρώτη γὰρ αὕτη οἶκον συνέστησεν.*

[2] Scholien zu des Aristoph. Plut. 395: *πρὸς τῆς Ἑστίας. Ἡ Ἑστία θυγάτηρ ἦν Κρόνου καταρχὰς τὴν οἰκίαν εὑροῦσα, ἣν ἐντὸς τῶν οἴκων ἔγραφον, ἵνα τούτους συνέχῃ καὶ τῶν οἰκούντων εἴη φύλαξ. οὕτω καὶ ἐφέστιον Δία καλοῦσιν, ὃν εἰς φυλακὴν τῶν οἴκων γράφουσιν.* Vgl. Schol. zu Aristid. p. 264 Frommel: *διὰ τοῦτο ἐν τοῖς οἴκοις ἔγραιρον (τὴν Ἑστίαν), ἵνα συνίστῃ καὶ συνέχῃ αὐτούς, ἅτε καὶ πρώτη τοὺς οἴκους δείξασα.*

Ephestios zugeschrieben wird. Immerhin ist in diesen Angaben ein wenn auch verhältnissmässig später Ansatz dazu zu erkennen, das Wesen der Göttin, entsprechend den Umänderungen, welche der Begriff der ἑστία erlitten hatte, umzubilden.

Dagegen ist nun hier von der Hestia als Göttin des Familienlebens nach der Seite seines natürlichen, geschlechtlichen Zusammenhalts nichts zu spüren. Es ist nur das Haus und seine Bewohner schlechtweg, die ihr Schutz umfasst.

Hestia als Gattin des Uranos.

In allen den aufgezählten Verbindungen ist Hestia einfach einem oder dem andern Gotte gesellt, und auch dem Diodor ist in dem eben erzählten sog. Mythos Hestia schlechthin die Tochter des Kronos und der Rhea. Dagegen nannte nach demselben Diodor Euemeros [1] sie Gattin des Uranos, von dem sie zwei Söhne, Titan und Kronos, und zwei Töchter, Rhea und Demeter, geboren habe und erzählte [2], dass sie es gewesen, die das Zeuskind heimlich aufgenährt habe.

Diese Abweichung von der sonstigen Genealogie, in der Hestia Tochter von Kronos und Rhea genannt wird [3], wird nicht aus dem Cultus oder Volksglauben, sondern aus der Philosophie zu erklären sein, unter deren Einfluss Euemeros schrieb, und welche, wie wir sehen werden, ziemlich frühe Gaea und Hestia identificierte.

HESTIA IN DER SPECULATION.

Hier in der Speculation spielt die Göttin eine viel bedeutendere Rolle als in der Mythologie. [4]

[1] Diodor bei Euseb. praep. evang. II. p. 59 (Diod. opp. ed. Dindorf t. III. p. 181); und Lactanz div. inst. 1, 13 führt dasselbe aus dem Euhemerus des Ennius an (Ennian. poes. reliq. ed. Vahlen p. 169 sq.).

[2] Ennius Euhem. a. a. O.

[3] S. o. S. 25.

[4] Wegen der Sagen über die Gründung von Mantinea s. o. S. 124 f. u. 139, von Knosos S. 139.

Hestia bei den Pythagoreern.

Wer weiss nicht, dass die Pythagoreer ihr Centralfeuer, das sie sich in der Mitte der Welt dachten, Hestia genannt haben [1]? Die Grundanschauung dabei ist offenbar die des Feuers inmitten der Häuser oder der Staaten. Schon Philolaos zwar werden Benennungen zugeschrieben — wie *βωμός*, *Διὸς οἶκος*, *μήτηρ θεῶν*. [2] Allein man darf dabei, noch abgesehen von der Sicherheit der Überlieferung, nicht vergessen, dass Philolaos Zeitgenosse des Sokrates war, also in einer Zeit lebte, wo, wie wir sofort sehen werden, bereits auch in der Erde diese einmal als Mittelpunct der Welt gedachte *ἑστία* erblickt werden konnte.

*

[1] Stob. ecl. I, 468, 488: *Φιλόλαος πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον, ὅπερ Ἑστίαν τοῦ παντὸς καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον* (*οἶκον* ist wohl von dem Excerptor an Stelle des ächten *Ζανὸς πύργον* oder noch besser *Ζανὸς φυλακὴν* gesetzt) *καὶ μητέρα θεῶν βωμόν τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως, καὶ πάλιν πῦρ ἕτερον κτλ.* Aristot. de coelo II, 13: *ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ μέσου πῦρ εἶναί φασι (οἱ περὶ τὴν Ἰταλίαν, καλούμενοι δὲ Πυθαγόρειοι), τὴν δὲ γῆν ἓν τῶν ἄστρων οὖσαν κύκλῳ φερομένην περὶ τὸ μέσον νύκτα τε καὶ ἡμέραν ποιεῖν.* Vgl. Alexand. Aphrod. zu Arist. metaph. p. 986 a Brandis, p. 30 Bonitz: *καὶ γὰρ αὐτὴν (τὴν γῆν) ἡγοῦντο (οἱ Πυθαγόρειοι) κινεῖσθαι κύκλῳ περὶ μένουσαν τὴν ἑστίαν, ὃ πῦρ ἐστι κατ᾽ αὐτούς.* Plut. Numa 11: *κόσμου οὗ μέσον οἱ Πυθαγορικοὶ τὸ πῦρ ἱδρῦσθαι νομίζουσι καὶ τοῦτο Ἑστίαν καλοῦσι καὶ μονάδα.* Plutarch plac. III, 11, 3 (Galen c. 21). Euseb. XV, 57. [Jamblich.] theolog. arithm. p. 7. Vgl. noch V. Rose, Aristoteles pseudepigraphus. Berol. 1863. p. 208 sq. Wenn Proklos (zu Eukl. 1 p. 36, bei Böckh Philolaos S. 155 f.) sagt, dass Philolaos den Winkel des Vierecks mit Rhea und Demeter der Hestia zugetheilt habe, und diess daraus erklärt, dass Hestia die Erde sei (*καὶ γὰρ Ἑ. καλοῦσι τὴν γῆν καὶ τὴν Δήμητράν τινες* meint er im Verlauf), so thut er das unmöglich im Sinn des Philolaos.

Hauptschrift ist immer noch die eben citierte Schrift Böckhs, Philolaos des Pythagoreers Lehren, nebst den Bruchstücken seines Werkes. Berlin 1819. Ausserdem vgl. man bes. Zeller, Phil. d. Gr. I², S. 302 ff.

[2] S. die vorhergeh. Anm. Bötticher (vgl. o. S. 35 f.) hat, um zu seiner Darstellung zu gelangen, alles, was zu der überlieferten pythagoreischen Grundanschauung vom Centralfeuer zu stimmen schien, damit verbunden. Ein Centralfeuer der bewohnten Erde finde ich aber überhaupt nirgends erwähnt.

Wenn anderweitig überliefert ist, dass die Pythagoreer die Mitte *Ζανὸς πύργον* [1] oder *Ζανὸς φυλακὴν* [2] nannten, so enthält gewiss vielmehr die zweite Auffassung die Erklärung, in welchem Sinn der *πύργος* zu fassen ist, als dass ein Gewicht auf das Massige des Thurms gelegt werden dürfte.

Hestia bei Euripides.

Wenn dagegen nach Euripides [3] die Weisen unter den Sterblichen die Mutter Gaea Hestia nannten, so sieht man daraus allerdings, dass diese Weisen eine Feuergöttin in Hestia nicht erblickten. Es ist aber aus dem Beisatz: *Ἑστίαν δέ σ᾽ οἱ σοφοὶ βροτῶν καλοῦσιν ἡμένην ἐν αἰθέρι* — auch der Ursprung ihrer Auffassung aus etymologischer und wohl auch speculativer Spielerei deutlich zu erkennen.

Anaxagoras und Euripides.

Nägelsbach [4] vermuthet in der Identification von Demeter mit Rhea Kybele, mit Gaea und dieser mit Hestia den Einfluss orphischer Theokrasie auf Euripides. Er hat dabei übersehen, dass Iamblichos, der ausser Macrob die euripideischen Verse uns erhalten hat, ausdrücklich Anaxagoras als den Philosophen angibt, den Euripides im Sinne habe, [5] wenn er die Gaea von den Weisen Hestia nennen lässt. Erinnert man sich nun, dass Anaxagoras überhaupt einen besonders tiefen und weitgreifenden Einfluss auf Euripides gehabt hat [6], und dass z. B. die kosmische Anschauung des

[1] Nikomach. bei Phot. cod. 187. S. 143, a, 32. Prokl. zu Tim. p. 61 c.

[2] Prokl. zu Tim. 172, a. vgl. 61 c, 282 e.

[3] S. o. S. 11.

[4] Nachhomer. Theologie S. 454.

[5] [Jamblich] theologum. arithmet. p. 7 Ast.: *καὶ δὴ Εὐριπίδης ὡς Ἀναξαγόρου γενόμενος μαθητὴς οὕτω τῆς γῆς μέμνηται. ἑστίαν δέ κτλ.*

[6] Vgl. Valckenaer, diatribe in Euripidis perditorum dramatum reliqu. Lugd. Bat. 1767. 4. p. 25—57. Bernhardy, Art. Euripides in Ersch und Grubers Encykl. I, 39 (1843) S. 137 ff.; Grundriss der griech. Litteratur II, 2^2 (1859) S. 365 f. Eurip. ex rec. A. Nauck. I^2 (1857) p. XXIX.

Euripides wiederholt anaxagorischen Ursprung verräth [1], so kann über die Richtigkeit dieser Angabe kein Zweifel mehr obwalten.

Nun ist zwar ein unmittelbarer Einfluss der pythagoreischen Philosophie auf Anaxagoras nicht nachzuweisen. [2] Allein dass wenigstens eine polemische Beziehung zu dem Centralfeuer der Pythagoreer, welches jene die Hestia der Welt nannten, den Anaxagoras veranlasst habe, die Erde, die er als Mitte der Welt fasste, Hestia zu nennen, kann einem gegründeten Zweifel nicht unterliegen. [3]

Anaxagoras hielt allerdings die Hestia nicht für eine Feuergöttin. Aber erstens kam eben auch er auf seine Identification von Erde und Hestia, wenn auch nur in antithetischer Absicht dadurch, dass die Pythagoreer ihr Centralfeuer Hestia genannt hatten. Sodann ist des Anaxagoras Stellung zur Volksreligion bekannt genug, um gerade seine Aussagen über Volksgötter [4] besonders werthlos erscheinen zu lassen. Endlich sieht man ja noch aus dem Vers des Euripides deutlich, was ihn bewog, auch die Erde *ἑστία* zu nennen. Es war seine etymologische Erklärung des Worts, ohne Zweifel in Verbindung damit, dass man sich im Anschluss der Bedeutung der *ἑστία* im Haus für dieses, der im Pry-

[1] Diog. Laert. II, 10 bei Nauck trag. Gr. fragm. Eurip. fr. 777: *φασὶ δ' αὐτὸν* (Anaxagoras) *προειπεῖν τὴν περὶ Αἰγὸς ποταμὸν γενομένην τοῦ λίθου πτῶσιν, ὃν εἶπεν ἐκ τοῦ ἡλίου πεσεῖσθαι. ὅθεν καὶ Εὐριπίδην μαθητὴν ὄντα αὐτοῦ χρυσέαν βῶλον εἰπεῖν τὸν ἥλιον ἐν τῷ Φαέθοντι.*" Valckenaer a. a. O.; Porson zum Orestes 971.

[2] Vgl. Zeller, Phil. d. Gr. I² S. 704.

[3] Jamblich a. a. O. p. 8 sagt ausdrücklich, wenn auch zu allgemein und unbestimmt, Parmenides, Empedokles *καὶ σχεδὸν οἱ πλεῖστοι τῶν πάλαι σοφῶν* hätten den Satz: *τὴν μοναδικὴν φύσιν ἑστίας* (Ast druckt irrig *Ἑστίας*) *τρόπον ἐν μέσῳ ἱδρῦσθαι καὶ διὰ τὸ ἰσόρροπον φυλάσσειν τὴν αὐτὴν ἕδραν* nach dem Vorgang der Pythagoreer.

[4] Vgl. über seine Behandlung und Ausdeutung derselben Heyne, ad Apollodorum notae cum commentatione Gott. 1783. p. 932 f. Bernhardy Eurip. in Ersch und Grubers Enc. I, 39 S. 138 Anm. 21.

taneon für den Staat gewöhnt hatte, in dem Wort eine symbolische Bezeichnung des Mittelpuncts zu erblicken.

Wie sehr aber Euripides geneigt war, auch hierin auf seines Lehrers Pfaden zu wandern, beweisen vielfache etymologisierende Erklärungen, worin ihm selbst Aischylos mehrfach vorausgieng, von Götter- und Heroennamen, wie von Apollon [1], Aphrodite, Ion, Boiotes, Pentheus, Amphion u. s. w. [2], beweist vor allem die abstruse Erklärung des Dionysos μηρορραφής in den Bakchen, wo sicher nicht alle Verse mit Dindorf [3] einfach auszuwerfen sind.

Wie weit Euripides auch sonst, ohne in der Etymologie Anlass oder scheinbaren Rechtfertigungsgrund zu haben, in rationalistischer Auslegung gieng, gleichfalls ohne Zweifel, indem er den Fusstapfen seines Lehrers Anaxagoras folgte, bedarf nur angedeutet zu werden. [4]

Ob anderweitig in der Theokrasie desselben orphischer Einfluss zu vermuthen ist, mag dahingestellt bleiben.

Hestia bei Platon.

Wenn auch Platon, der inmitten der Welt sich die Erde dachte, diese ἑστία nannte, so ist diess im Anschluss an die pythagoreische Hestia geschehen.

Er nannte alsdann den Mittelpunct seiner Welt Hestia,

[1] Eurip. Phaeth. fr. V, v. 12 sqq. Bekk. Vgl. Aisch. Ag. v. 1080 sqq.

[2] Vgl. die Zusammenstellung Elmsleys zu Eurip. Bakch. V. 508, bei Dindorf a. A. 3 a. O. p. 722 sqq.; Meineke zu Euphorion p. 128. 130.

[3] Dindorf (Eurip. tragoediae t. III. adnot. Oxon. 1840 p. 707 sq.), dem Schöne in seiner Ausg. 2. A. (Leipz. 1858) und Bernhardy (theolog. Gr. p. III. Hal. 18$^{57}/_{58}$ 4. p. V.) beistimmen, hält zwar die Verse 286—297 für unächt, aber die Gründe sind nicht ausreichend gegenüber der Aufgabe, die Einschaltung solcher Verse zu erklären. Hartung (Euripides, griech. mit metr. Übers. VII, Bakchen, Leipz. 1849), wirft 293 von τὸν δ' ὅμηρον an bis 297 aus und substituiert dafür anderes.

[4] Vgl. Ed. Müller, Euripides deorum popularium contemptor. Vratislav. 1826. p. 39 seqq. Bernhardy Art. Euripides a. a. O. S. 151. Nägelsbach a. a. O. S. 452 f.

wie die Pythagoreer ihr Centralfeuer so hiessen, obwohl der Körper, der diesen Mittelpunct nach ihm einnimmt, nicht mehr feuriger Natur, sondern die Erde ist.

Allein einmal ist es immer noch nicht ausgemacht, ob der Mythos im Phaedros überhaupt ein kosmogonisches System zu seiner Voraussetzung hat, ob es nicht einfach die olympischen Zwölfgötter sind, derer sich hier Platon zur mythischen Darstellung bedient.[1] Und wenn auch, so ist Böckhs Annahme, es sei das pythagoreische System, an das sich Platon hier anschliesse[2], auch durch Susemihls Beweisführung[3] noch nicht völlig erschüttert. Sein Beweis, dass ja, wäre Hestia als das Centralfeuer gedacht, auch die Erde als eine der Gottheiten zu denken wäre, welche mit ihrem Gespann dem überhimmlischen Orte zufahren, was unmöglich sei, trifft nur dann zu, wenn Platon, wollte er sich an das pythagoreische System anlehnen, diess nun consequent durchführen musste.[4] Das wird aber nicht bewiesen werden können. Doch konnte immerhin als ein weiteres Moment dafür, dass auch Platon hier die Hestia mit Gaea identificierte, das geltend gemacht werden, dass dasselbe schon

[1] So Deuschle, die platon. Mythen insbes. der Mythos im Phädrus. Hanan 1854. 4. Volquardsen, Platons Phädros, erste Schrift Platons. Kiel 1862. S. 29 f. Eigenthümlich sagt Stallbaum (Platonis opera omnia rec. etc. vol. IV sect. 1. ed. 2. Gothae 1857 p. LXIX): «Quod vero animi inde a Vestae sede, quae sine dubio *in vicinia* terrae sicuti in Phaedone p. 108 E et in Timaeo p. 40 C, ita etiam hic in medio universi locatae, ad Olympi Homerici similitudinem fingitur, agmina undecim deorum Vesta domi remanente — volatu consequi — dicuntur etc.«

[2] Böckh, Philolaos. Berlin 1819. S. 104 ff.

[3] Susemihl, die genet. Entwicklung der platon. Philos. Leipzig, I. 1855. S. 235 ff.; ihm voraus gieng Krische, über Platons Phädros. Gött. 1848. S. 57 ff.

[4] Vgl. Böckh, Untersuchnngen über das kosmische System des Platon. Berlin 1852. S. 85: ‚Hr. Gruppe hat meine Ansicht ganz so genommen, wie sie ist; dass nämlich nur Anklänge an das Philolaische Weltsystem in dem philosophischen Mythos des Platonischen Phädros enthalten seien. Indessen ist auch dieses in den neueren Zeiten, ich will jetzt nicht untersuchen ob entscheidend, bestritten worden.'

vor ihm von andern Weisen geschah. Auch in den Gesetzen[1] vergleicht Platon Erde und Hestia, aber unter dem Gesichtspunct, dass beide allen Göttern heilig seien, also ganz in dem Sinne, den wir auch sonst so vielfach als den immer wieder durchscheinenden erkannten.

Den Anstoss zu der Identificierung von der Erde als dem Mittelpunct der Welt und Hestia hat aber sicher die pythagoreische Philosophie durch ihre Lehre vom Centralfeuer gegeben. Und das Festhalten der Identification von Erde und Hestia auch in späteren philosophischen Schriften ist nur wieder ein Beispiel davon, wie gründlich die griechische Philosophie so mannigfach in der Feststellung des ursprünglichen Wesens der Götter fehlgegriffen hat. Doch so wie so bleibt es gewiss, dass nur dann, wenn man in Hestia wirklich die blosse Göttin des Herds inmitten des Hauses erblicken zu können glaubte, eine Identification vorgenommen werden konnte. Zu der Annahme aber, dass im Cultus und dem entsprechend im allgemeinen Glauben der Nation jene Umbildung der Göttin durchaus nicht in gleichem Maasse sich vollzog, stimmt vortrefflich, dass ja Euripides ausdrücklich nur von der Philosophie sagt, sie erkläre Hestia und Gaea für identisch.

Pseudo-Aristoteles und Pseudo-Timaeos.

Bei dem Pseudo-Aristoteles *περὶ κόσμου* heisst es überdiess: den unbeweglichen und festgegründeten (*ἑδραῖον*) Mittelpunct der Welt habe die fruchtbringende Erde erhalten

[1] Platon de legibus XII, p. 955: *γῆ μὲν οὖν ἑστία τε οἰκήσεως ἱερὰ πᾶσι πάντων θεῶν.* Vgl. Cic. de legg. II, 18, 45, der die platonische Stelle übersetzt: Terra igitur, ut focus domiciliorum, sacra deorum omnium est. Auch sonst erwähnt Platon in den Gesetzen der Hestia. Er setzt einen Altar derselben da voraus, wo über Tod und Leben gerichtet wird (IX, 2 p. 856 A.). Dass ihr mit Zeus und Athene zuerst Heiligthümer errichtet werden sollen (s. o. S. 15), hängt wohl zunächst damit zusammen, dass in Kreta, dem Ort der Unterredung und von dem die Coloniegründung ausgehen soll, der Hestiacult eine hervorragende Bedeutung hatte (vgl. o. S. 12 ff., 139).

παντοδαπῶν ζῴων ἑστία τε οὖσα καὶ μήτηρ. Das ist ja gewiss eine Anspielung auf den speisebereitenden, fest im Mittelpunct des Hauses stehenden Herd, eine Anspielung so bestimmt und deutlich, wie man sie nur wünschen kann. [1]

Allein wie scharf scheidet sich nun eben diese fruchtbringende Erde als Hestia und Mutter von mancherlei Thieren von der jungfräulichen, unfruchtbaren, der Aphrodite feindlichen Natur der Göttin Hestia, wie diese noch im homerischen Hymnos erscheint, wie sie es für den Cultus stets geblieben ist.

Und es ist auch nicht zu übersehen, dass *ἑστία* hier bloss appellativ gebraucht ist, wie in einer ähnlichen Stelle des Pseudo-Timaeos Lokros. [2]

Hestia bei den Neu-Pythagoreern.

Häufig erscheint Hestia in der späteren neupythagoreischen Philosophie. Natürlich: ein Begriff, der für das ächte altpythagoreische System von solcher Wichtigkeit ist, durfte hier nicht fehlen. Aber auch die Hestia der Neupythagoreer ist etwas anderes geworden.

Von Plotinos wird Hestia auf die Weltseele bezogen. [3]

[1] Ps. Arist. de mundo 2. Die Unächtheit der Schrift steht fest. Vgl. Osann, Beitr. zur griech. und röm. Litteraturgesch. I, S. 145 ff. Zeller, Phil. d. Gr. III. S. 355 ff. II, 2 (2. Aufl.) S. 63. Brandis, Gesch. d. gr. Phil. II, 2, 1 S. 120. Überweg, Grundriss der Gesch. d. Phil. d. vorchristl. Zeit. 1863. S. 98. Strittig aber ist die Zeit der Abfassung. Zeller vindiciert Bd. III. das Werk dem Eklekticismus des ersten vorchristlichen Jahrhunderts; im II. Band verspricht er für die neue Auflage des dritten eine Erörterung der Gründe Rose's, der als Abfassungszeit der Schrift (de Arist. libr. ord. p. 90 sqq.) die Mitte des dritten Jahrhunderts annimmt. Überweg a. a. O. S. 120 entscheidet sich für den Anfang der christlichen Zeitrechnung.

[2] Pseudo-Timaeos Lokros de anima mundi p. 97 D: *γᾶ δ' ἐν μέσῳ ἱδρυμένα ἑστία θεῶν.* Vgl. oben S. 145 Anm. 1.

[3] Plotin. Ennead. IV, 4, 27. vgl. 30. S. Zeller, Philos. d. Gr. III S. 836 f. Anm. 2; 837 Anm. 5.

Dem Porphyrios ist Hestia die *χθονία δύναμις.*[1] Aber während er ein andres Mal ähnlich wie Pseudo-Aristoteles und Pseudo-Timaeos die Erde die gemeinsame *ἑστία* von Göttern und Menschen nennt (de abst. II, 32: *κοινὴ γάρ ἐστιν αὕτη (ἡ γῆ) καὶ θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἑστία*), sagt er da, wo er von den Vorstellungen des gemeinen Mannes handelt, ausdrücklich, dieser habe das Feuer für das verehrungswürdigste und heiligste gehalten und Hestia genannt.[2]

Proklos endlich gebraucht gleichfalls das Wort *ἑστία* als bildliche Bezeichnung für den Mittelpunct der Welt.[3]

In seinem ebenso scholastiscben als phantastischen System erscheinen die Zwölfgötter unter den die Vermittler zwischen den *θεοὶ ἡγεμονικοὶ* und den *θεοὶ ἐγκόσμιοι* bildenden *θεοὶ ἀπόλυτοι* gleichfalls wie jene in 4 Triaden geordnet, und darunter Hestia mit Athene und Ares in der der bewahrenden Götter.[4]

An diesen Proben neuplatonischer Speculation möge es genügen. Es würde in's endlose führen, wollten wir es unternehmen, die Bedeutung und Stellung der Göttin in ihren Systemen genauer und ausführlicher nachzuweisen.

*

[1] Euseb. praepar. evangel. III, 9. Vgl. Zeller, Phil. d. Gr. III. S. 874 Anm. 1.

[2] Porph. de abst. I, 13 (Nauck): *λοιπὸν δὲ ὁ πολὺς καὶ δημώδης ἄνθρωπος ἃ λέγειν εἴωθεν παραθετέον. τοὺς γὰρ παλαιούς φασιν τῶν ἐμψύχων ἀποσχέσθαι οὐ δι' εὐσέβειαν, διὰ δὲ τὸ μηδέπω εἰδέναι τὴν τοῦ πυρὸς χρῆσιν. ὡς δ' ἔμαθον, τιμιώτατόν τε καὶ ἱερώτατον νομίσαι Ἑστίαν τε προςειπεῖν κτλ.*

[3] Prokl. zu Platons Parmenid. p. 138 C; t. VI, p. 153 Cousin. p. 905. Stallbaum. Interessant ist, was er zum Timaeos sagt p. 281 E: *εἰ δὲ καί, ὥς ἔνιοί φασι, τὸ 'μένει γὰρ ἑστία ἐν θεῶν οἴκῳ μόνον, περὶ ταύτης εἴρηται τῆς γῆς, πολλοῦ ἂν δέοι κινεῖν ὁ Πλάτων τὴν γῆν· εἰ δὲ καὶ μὴ τὴν ἐκεῖ Ἑ. θείμεθα τὴν γῆν, ἀλλ' οὖν ἑστιοῦχον ἐν αὐτῇ δύναμιν ὑποληπτέον· ὡς γὰρ ἐν οὐρανῷ τοὺς πόλους ὑπὸ τῆς Ἑ. συνέχεσθαί φαμεν, οὕτως ἐν τῷ στοιχείῳ τὴν γῆν, καὶ ἔστιν ἀνάλογον ἡ ὑπερκόσμιος ἑστία πρὸς τὸν μέγαν ἡγεμόνα τῶν δώδεκα θεῶν, οὕτως ἐν τοῖς ἐγκοσμίοις ἡ γῆ πρὸς τὸν οὐρανόν.*

[4] Prokl. Plat. Theol. VI, 22. Vgl. Sall. de diis et mundo c. 6, der Hestia auch mit Athene und Ares zu den bewachenden Göttern zählt, im übrigen aber von Proklos mehrfach abweicht. M. s. Zeller a. a. O. S. 937 f. Steinhart in Paulys Real-Enc. VI, 1, S. 74 f.

Für unsere Zwecke ist offenbar am wichtigsten, was Porphyrios ausdrücklich als Meinung des gemeinen Mannes angibt, Hestia seie das Feuer.

Hestia bei dem Stoiker Cornutus.

Ähnlich verhält es sich mit den Angaben des Stoikers Cornutus. Er spricht aufs allerbestimmteste auch von Hestia wie von Demeter es aus, dass sie die Erde sei.[1] Und während Dionysios die Jungfräulichkeit der Dienerinnen der Vesta sich aus der Unbeflecktheit des Feuers erklärt, meint Cornutus, Hestia seie Jungfrau und habe Jungfrauen zu Dienerinnen als Erde *διὰ τὸ τὴν ἀκινησίαν μηδενὸς εἶναι γεννητικήν.* Ganz gewiss so ziemlich der Grund, an den die, welche die Göttin Hestia schufen, am wenigsten dachten. Nun geräth aber auch Cornutus auf das Feuer. Das ewige Feuer gehört der Hestia, w e i l d i e G ö t t i n a u c h d i e s e s z u s e i n s c h e i n t[2]. Vielleicht, fährt er fort, weil die Feuer in der Welt dorther ihre Nahrung ziehen, oder weil die Erde lebengebend ist, das Feuer aber Princip des Lebens. Es folgt eine Erklärung der runden Gestalt der Hestiai, ihrer Gründung inmitten der Häuser, der weissen Binden um diese. Alles von der Annahme aus, Hestia seie die Erde. Selbst der Brauch, bei Opfern Hestia die erste und letzte Stelle zu geben, wird unter dieser Voraussetzung erklärt.[3] Aber selbst Cornutus also kann sich sowenig als Dionysios der Einsicht völlig verschliessen, dass das Feuer von dem Wesen der Hestia untrennbar ist.

Dionysios.

Dionysios, um die Angabe des Rhetors und Antiquars hier anzureihen, handelt in seiner römischen Archaeologie aus-

*

[1] Corn. p. 206 sqq. Der Stoiker Kleanthes hielt Aristarch für gottlos, weil er die *ἑστία* der Welt bewegte (Plut. mor. p. 923 A).

[2] Es ist offenbar zu lesen: *Τὸ δ' ἀείζωον πῦρ ἀποδίδοται τῇ Ἑστίᾳ, διὰ τὸ καὶ αὐτὸ δοκεῖν εἶναι τ ὴ ν θ ε ό ν* (statt ὄν).

[3] S. o. S. 8 f.

führlich von der römischen Vesta mit Seitenblicken auf die griechische Göttin. Er nun gibt als Ansicht einiger an, auf einer Hestia liege das Feuer, weil die Göttin, die die Erde sei und den Mittelpunct der Welt einnehme, die Entzündung des in der Luft befindlichen Feuers aus sich bewirke [1]. Also die Hestia ist die Erde. Das hat Dionysios von den ‚Weisen' gelernt. Aber gegenüber den Thatsachen, gegenüber der Bedeutung, die einmal das Feuer und nicht der Herd, auf dem es brennt, im Cultus der Hestia-Vesta hat, versucht er eine Combination von Erde und Feuer.

Vesta bei römischen Antiquaren.

Dass auch Vesta von römischen Antiquaren wie von Verrius Flaccus [2] für die Erde gehalten werden konnte, beweist nur von neuem, wie leicht die Angaben der Gelehrten in solchen Dingen wiegen, wenn sie nicht auf der Kenntniss des Thatsächlichen, sondern auf eigenem Urtheil derselben ruhen. Übrigens ist immer möglich, dass Verrius Flaccus nicht bloss die eine Erklärung gab, die uns Festus aufbewahrt hat. So ist es bei Ovid. Er sagt das eine Mal ebenso bestimmt, Vesta seie die Erde [3], als er das andere Mal erklärt, sie seie nichts als das Feuer. Nur dass schon dadurch rein äusserlich betrachtet Ovids Autorität mehr für das Feuer spricht, weil auch er, nachdem er erklärt: »Vesta eadem, quae terra« sofort beifügt: »subest vigil ignis utrique. | Significant sedem terra focusque suam. Das andere Mal dagegen sagt er weiter unten [4] rundweg: »Nec tu aliud Vestam quam vivam intellege flammam«.

[1] Dionys. antiq. rom. II, 66.

[2] Festus p. 262, b Müller: Rutundam aedem Vesta Numa Pompilius rex Romanorum consecrasse videtur, qnod eandem esse terram, qua vita hominum sustentaretur, crediderit: eamque pilae forma esse, ut sui simili templo dea coleretur.

[3] Ov. fast. VI, 267 sq. Vgl. Serv. zu Verg. Aen. I, 292 — —. Ipsa enim esse dicitur terra, quam ignem habere dubium non est, ut ex Aetna, Vulcanoque (et aliis locis ardentibus) datur intelligi. S. u.

[4] Ovid fast. VI, 291.

Ergebniss.

Es ist klar, dass im Ganzen die Idee des Feuers durchschlägt; aber auch, dass es nicht sowohl die Idee des Feuers als Elements es ist, sondern die des Feuers inmitten der Häuser, des Staats, was die Pythagoreer veranlasste, ihr Centralfeuer Hestia zu nennen. Worin die Heiligkeit dieses Feuers lag, darüber sagt uns das pythagoreische System nichts. Nur das eine mythologische drängt sich noch auf, dass diese Hestia in den engsten Bezug zu Zeus gesetzt wird.

In der That es ist ja auch für die Göttin Hestia eine Geschichte der in ihr ausgedrückten Ideen anzunehmen. Schritt für Schritt treten zu der Idee des reinen, heiligen Feuers neue Gedanken hinzu. Als man sich gewöhnt hatte, in der Hestia den Herd mit dem Feuer darauf zu erblicken, konnte diess nicht ohne Einfluss auf die Anschauung von der Göttin selbst bleiben.

Dass es den Philosophen und Grammatikern möglich war, eine Feuergottheit für eine Erdgöttin anzusehen, davon überzeugt man sich am besten im Anblick der Aussagen der römischen Schriftsteller über ihre Vesta.

Nach Preller wäre freilich die Identification von Hestia und Gaea viel älter. Er meint [1]: »Dahingegen die Dichtung im H. auf Aphrodite 24, dass Poseidon und Apollon um Hestia gefreit hätten, sie aber habe die ewige Jungfräulichkeit vorgezogen, schon auf die später gewöhnliche Auffassung hindeutet, Hestia für die Mutter Erde als den ruhenden Mittelpunct aller beweglichen Naturerscheinungen zu halten, da Poseidon in diesem Zusammenhang doch nur das Meer als das die Erde rings umgebende, rastlos um sie fluthende, Apollon die am Himmel auf- und abwandelnde, liebend auf die Erde hinabblickende Sonne bedeuten kann.« Das ist nun zwar sehr schön, aber gewiss ebenso unrichtig. Denn

[1] Gr. Mythol. 1² S. 338. Gerhard, Gr. Mythol. § 293, 5 sagt: »Von Apoll und Poseidon ward Hestia früh umworben etwa als Erde von Aeneadischen Göttern des Feuers und Wassers.«

erstens sagt noch Euripides bestimmt, und er ist doch viel jünger als dieser Hymnos, dass jene Identification philosophische Erfindung, also dass sie nicht mythischer Glauben sei. Zweitens schliesst jener Mythos selbst sehr entschieden eine Hestia-Gaea aus. Denn gerade als jungfräuliche Göttin ist ja Hestia doch sicher nicht mit der Erde identificiert worden und der Mythos, der die Jungfräulichkeit motiviert, hatte also unmöglich die Hestia als Erde im Sinn, die gewöhnlich als gebährender Urgrund oder als fruchtbare Mutter, und nur eben als Hestia auch jungfräulich gedacht wurde.

Welcker [1] nimmt an, dass die Freier hier keine andere Bedeutung haben, als eben die, Freier zu sein, »dass durch das Ausschlagen der höchsten Anträge die Festigkeit des Willens, unvermählt zu bleiben, klar wird«. Dass aber gerade diese Freier gewählt wurden, erklärt sich wohl nicht bloss daraus, dass vornehmere nicht gedacht werden konnten. Es werden sich jedoch für die Wahl kaum ausreichende sichere Gründe auffinden lassen [2], und so möge es genügen, statt auf dem weiten Plan der Vermuthungen uns zu ergehen, Prellers Deutung abzuweisen.

HESTIA IN DER BILDENDEN KUNST.

Blicken wir von hier aus hinüber auf die Werke der bildenden Kunst, so kommen wir mit den Weihgeschenken des Mikythos in Olympia [3] zu einem ähnlichen Ergebniss. Es waren von diesem nämlich neben einander aufgestellt

[1] S. o. S. 2.

[2] Klausen, Aeneas und die Penaten I, S. 182 erklärt: »Poseidon und Apollon also sind die Gründer des Aeneadischen Besitzthums. Daher freien sie im Aeneadischen Hymnus um Hestia«. Schwenck, Mythol. d. Gr. S. 97 meint: »Ob man aber bei dieser Dichtung an Feuer und Wasser, als die nothwendigen Elemente, deren Versagung z. B. in Rom die Verbannungsform war, dachte, ist ganz ungewiss.«

[3] Paus. V, 26, 2. Vgl. o. S. 51. Mikythos gieng Ol. 78, 2 (467 v. Chr.) von Rhegion nach Tegea. Vgl. Real-Enc. V S. 6; Brunn, Gesch. der griech. Künstler I S. 62.

Amphitrite, Poseidon und Hestia, alle drei Werke des Argivers Glaukos. [1]

Preller bringt auch diese Zusammenstellung unter den Gesichtspunct, unter dem er die Angabe des homerischen Hymnos auffasst, und ebenso die Paredrie von Amphitrite und Hestia auf der Schale des Sosias. [2] Allein so scheinbar dieses Zusammentreffen ist, es ist doch nicht mehr als scheinbar.

In der Zusammenstellung der Weihgeschenke des Mikythos wird man ein beherrschendes mythologisches Princip nicht voraussetzen dürfen. Dass Poseidon, Amphitrite und Hestia neben einander gestellt wurden, wird vielmehr aus künstlerischen als aus mythologischen Motiven zu erklären sein. Mikythos stiftete ausserdem eine Kore, Aphrodite, Artemis, Homer und Hesiod, endlich Asklepios und Hygiea. Es ist klar, dass auch diese Anathemata in ihrer Verbindung nicht aus einem Princip zu erklären sind [3].

Die Schale des Sosias [4] hat bekanntlich die Archaeologie schon vielfach beschäftigt. Die Zeichnung im Boden des Gefässes, Patroklos von Achilleus verbunden, hat für uns nur insofern Interesse, als die Götterzusammenstellung auf der Aussenseite des Gefässes vielleicht im Zusammenhang mit dem Gegenstande des Innenbildes steht. Aber auch dieses geht uns hier nur an, sofern die Paredrie von Hestia und Amphitrite nicht losgelöst von der Zusammenstellung der andern Götter betrachtet werden darf.

*

[1] Vgl. über diesen Brunn a. a. O.

[2] Wenigstens führt er beide Notizen in der Anmerkung zu der Besprechung derselben an. Die Schale des Sosias s. bei O. Müller und Österley, Denkm. d. a. K. I, T. 45, 210 und vollständiger Gerhard, Trinkschalen des K. M. Taf. 6.

[3] Brunn, Gesch. d. griech. Künstler I. S. 62 bemerkt, es sei durch den Kunstraub Neros, der einige der Statuen, welche zu diesen Anathemata gehörten, weggeführt habe, unmöglich geworden, «über den Zusammenhang des einigermaassen bunt zusammengewürfelten Statuenvereins eine Meinung zu äussern».

[4] Sie ist abgebildet (ohne die später aufgefundenen Bruchstücke)

Ich sehe ab von Lenormants kosmischen Gottheiten. [1]

Der nächste Erklärer war Welcker. [2] Seine damalige Deutung hat er selber aufgegeben. Er erblickt jetzt in dem Bilde der Aussenseite die Einführung des Herakles unter die Götter. [3] Vor ihm hatte Gerhard [4], dem O. Jahn [5] beistimmt, die hieratische Vermählung des Herakles mit der Pallas zu erkennen geglaubt. Wieseler [6] hat die von O. Müller [7] gegebene Deutung auf die Hochzeit des Peleus und der Thetis wieder aufgenommen.

Die Vermählung von Herakles und Athene, ohne alle Bezeugung durch die Literatur wie sie ist, wird auch durch die Bildwerke nicht für erwiesen gelten können [8].

Welckers Gründe gegen die Hochzeit von Peleus und Thetis durfte Wieseler [9] nicht sämmtlich kurzweg beseitigen. Am meisten könnte es für sich zu haben scheinen, in der sonst für eine der Horen gedeuteten Jungfrau mit dem Apfel in der Hand die Eris zu erkennen. Aber um nur das eine anzuführen, gerade von ihr aus läuft der Name *HOPAI*. In der That alles stimmt nur dann zusammen, wenn man mit Welcker an die Einführung des Herakles in den Olymp

---

in den Monum. dell' Inst. arch. I, Taf. 24 n. 25; darnach O. Müller und Österley, Denkm. d. a. K. 1, 45, 210. Vollständig und in Farben bei Gerhard, Trinkschalen des K. Mus. zu Berlin 1840. Taf. VI; VII, darnach Wieseler, Denkm. d. a. K. 2. A. a. a. O.

[1] Ann. d. Inst. II, p. 232—237.

[2] Allg. Schulzeitung III (1831) S. 921—925. 949—951. Annali d. Inst. III (1831) p. 424—430. Jetzt: Alte Denkmäler III (1851) S. 410—416.

[3] Alte Denkm. a. a. O. S. 417—427.

[4] A. a. O. Er hatte früher «die heilige Zwölfzahl» für den Hauptgegenstand gehalten (Berlins antike Bildwerke 1836, n. 1030. S. 322—328).

[5] Archäolog. Aufsätze. Greifswald 1845. S. 114 ff.

[6] a. a. O.

[7] Annali dell' Inst. arch. III (1832) p. 397—403. Denkm. d. a. K. a. a. O. Archäol. § 143, 3 aber mit dem Beisatz 'wahrscheinlich'.

[8] Vgl. Welcker, Alte Denkm. II, S. 35 f. III. S. 44 ff. Wieseler, Denkm. d. a. K. II. S. 93.

[9] A. a. O.

denkt. Es ist also zunächst kein Hochzeitmahl dargestellt, nicht die Vermählung von Herakles und Athene, noch die von Peleus und Thetis.

Aber auch W. sieht sich, und gewiss mit Recht, veranlasst, zugleich an eine Hochzeit zu denken. Es ist diess die Hochzeit von Herakles und Hebe, wenn gleich diese der Maler als noch mit ihrem alltäglichen Dienste beschäftigt dargestellt hat.

Das Bild ist durch die Henkel in zwei Hälften getheilt. Auf der einen Seite sitzen Zeus und Here, ihnen gegenüber Poseidon und Demeter, dann Aphrodite mit Hephaistos, eher als mit Ares; zuletzt Dionysos wohl mit Kore. Auf der andern Seite sind zuerst die 3 Horen schreitend dargestellt, dann Hestia mit Amphitrite sitzend, hinter ihnen Hermes, dann Artemis, zuletzt Athene mit Herakles.

Was nun das Zusammensitzen von Amph. und Hestia betrifft, so meinte Gerhard,[1] beide seien als Elementargottheiten von Wasser und Erde den persönlich entwickelten Olymposgöttern entgegengestellt. Weiter unten freilich hält diess ihn nicht ab »einen andern Bezug aufzufinden. Ferner — sind Amphitrite und Hestia sehr geeignet, durch Wasserbad und den heiligen Herd an die Gebräuche griechischer Vermählungen zu erinnern«.[2]

Auch Jahn[3] und Welcker[4] sprechen, der eine von dem überwiegend elementaren Charakter, der andere von der »mehr materiellen Natur« beider Gottheiten, »obgleich an Hestia sich auch Grundideen menschlicher Ordnung knüpfen«.

Bei einer römischen Hochzeit, wo Feuer und Wasser eine so hervorragende Rolle spielen, läge es dann eher nahe, die Repräsentation dieser beiden Elemente durch die beiden Gottheiten in Bezug auf die Hochzeit zu setzen. In Hellas geht das kaum an, zumal da sonsther nirgends eine Be-

[1] A. a. O. S. 10.
[2] A. a. O. S. 11.
[3] A. a. O. S. 119.
[4] A. a. O. S. 421.

deutung der einen oder andern Gottheit als einer Hochzeitsgöttin überliefert ist.

Weder Jahn noch Welcker aber, und im Verlauf kann es ja auch Gerhard nicht festhalten, denken an die Erde.

Es fehlen von den Zwölfgöttern Apollon und Ares. Dafür treten Dionysos, dem noch Kore gesellt ist, und Amphitrite ein. Gewiss ist es nicht einfach auf die Darstellung der Zwölfzahl abgesehen. Aber während die Abwesenheit von Apollon durch sein Verhältniss zu Herakles wohl motiviert ist und ein ähnlicher Grund vielleicht auch das Wegbleiben des Ares herbeiführte, schienen die Gattin Poseidons und Hestia, die der Regel nach mit Hermes verbunden, nicht fehlen zu dürfen. Hermes befindet sich auch unmittelbar hinter ihr. Und es wird das, obgleich Hermes mit der Einführung des Herakles, wie öfters, beschäftigt ist, schwerlich ganz ohne Absicht sein.

Es bleibt also bei dem Satze des Euripides, dass zu seiner Zeit nur *οἱ σοφοί*, die Rationalisten, Hestia als Erde fassten, [1] eine Identification, die dadurch beträchtlich an Gewicht verliert, weil sie, wie wir sahen, und wie die Wendung des E. ausdrücklich andeutet, offenbar nicht aus dem unreflectierten Glauben des Volks, sondern aus etymologischer Grübelei der «Weisen» hervorgegangen ist.

Älter als die Schale des Sosias ist die François-Vase. [2] Auf dieser figurenreichen Vase ist unter anderm auch der Zug der Götter zur Vermählung von Thetis mit Peleus dargestellt.

Den Zug, dem Iris vorausgeeilt ist, eröffnen drei Göt-

[1] Irrig aber war es, wenn Ideler, über das Verhältniss des Copernicus zum Alterthum (in Wolfs Museum der Alterthumswissensch. II 1810) S. 397 sagt: «dass Vesta, *Ἑστία* die Erde sei, ist eine Ansicht, die sich schwerlich bei den ältern Griechen findet.»

[2] Abgebildet in Originalgrösse in den Monum. dell' Inst. arch. IV, t. 54—58, verkleinert in Gerhards arch. Zeitg. 1850. tav. 23 u. 24. Der Götterzug darnach auch bei Overbeck, Gallerie heroischer Bildw. I, Taf. IX, Nro. 1. Vgl. bes. Braun, annali dell' inst. 1848 p. 299—382. Gerhard in der archäolog. Zeitg. VIII (1850) S. 258 ff. Brunn, Gesch. der griech. Künstler II, S. 676—680.

tinnen zu Fuss, Chariklo rechts, inmitten Hestia, zu ihrer Linken Demeter. Es folgt Dionysos, auf ihn die Horen. Hinter diesen eröffnet den Zug einer Reihe Götterpaare zu Wagen Zeus mit Here. Nach ihnen kommen Poseidon und Amphitrite, dann Ares mit Aphrodite. Die 9 Musen geleiten diese drei Paare. Daran schlossen sich 2 Wagen, von denen nur Reste erhalten sind, die leider keine Anhaltspunkte geben können. Man erwartet Apollon und Artemis. Aber wer war mit Athene gepaart? Denn es folgt Hermes und Maia mit den Horen, die vierte weibliche Figur dabei ist wohl Themis, sodann noch ein Wagen mit Nereus und Doris vielleicht, darauf Okeanos, endlich auf einem Maulesel Hephaistos.

Der Vergleich mit der Schale des Sosias spricht dafür, dass es die mehr elementaren Götter sind, die den mehr anthropomorphisch gedachten zu Fuss vorangehen. Es läge hier dann eine Erinnerung vor an das wohlthätige Element des Feuers, natürlich immerhin speciell des Feuers, das auf dem Herde den Menschen dient. [1]

Auch wenn die Vermuthung O. Müllers [2] nicht gegründet ist, dass durch den dreiseitigen Altar im Louvre [3] eine Nachbildung des von Peisistratos auf der Agora zu Athen errichteten Altars der Zwölfgötter auf uns gekommen sei, haben wir in ihm die älteste authentische Darstellung der attischen Zwölfgötter und darunter der Göttin Hestia zu erblicken. Der Marmor ist griechisch, wie der Styl [4], und der

[1] Braun a. a. O. p. 308 f. kommt nach Vorausschickung einer gezwungenen anderweitigen Erklärung schliesslich auch auf die 3 Elemente, wenn auch nur «per quei intanto, che amano a distinguere le basi fisiche, su cui è fondato ogni fenomeno mitologico». Vgl. Gerhard a. a. O. S. 262. A. 15.

[2] Handb. der Archäol. § 96 n. 22; § 348 n. 3.

[3] Visconti mon. Gab. tav. agg. a. b. c. Winckelmann Werke III, Taf. 7. 8. Mus. Bouill. III, 66. Clarac pl. 173. 174. Müller, Denkm. d. a. K. 1, 12, 43—45.

[4] Welcker, Gr. Götterl. II, S. 168.

archaiische Typus weist auf ein Original aus der Zeit vor den Perserkriegen. [1]

Hestia finden wir hier neben Hermes.

Die Göttin erscheint ferner auf dem capitolinischen Puteal.[2]

Sicher ist hier nichts andres dargestellt als die Rückkehr des Hephaistos in den Olymp. [3] Welcker nimmt an, Hephaistos und die ihn begleitenden Götter bildeten als Feuer, Wasser und Erde eine Abtheilung der Naturgötter gegenüber den olympischen, metaphysischen oder ideellen, wie denn auch Braun [4] dem, welcher sich nicht entschliessen könne, seine Ansicht von der Götterehe der Athene und des Hephaistos zu billigen, die Annahme eines Gegensatzes der kosmischen und der ethischen Göttergestalten empfiehlt. Allein dass ausser Poseidon gerade Hephaistos, Hermes und Hestia zusammen die elementaren Gottheiten in diesem Sinne repräsentieren sollen, davon kann ich mich um so weniger überzeugen, als aus den vorliegenden Untersuchungen sich zu ergeben scheint, dass die Bedeutung der Hestia als Erde vielmehr der Speculation als dem Volksglauben und der Kunst angehören wird.

Hestia erscheint hier hinter Hermes, Hermes mit dem Bock als Geleiter des Hephaistos. Warum soll man da nicht an das nächstliegende denken, daran, dass Hermes, Hestia und Hephaistos in einem Punkte sich berühren, in ihrer

[1] Vgl. Petersen, Zwölfgötter S. 6.

[2] Müller, Denkm. d. a. K. II, 18, 197. Ausserdem: Winckelmann, mon. ined. 5. Mus. Capit. IV, s. 22 u. ö. Jahn, der (mit Beziehung auf Welcker, Neuester Zuwachs S. 1) a. a. O. S. 108, A. 50 (und auch Braun ist dieser Ansicht) meint, es könnte auch wohl ein Altar sein, scheint übersehen zu haben, dass «nach Winckelmanns Bericht die kapitolinische Brunnenmündung die Einschnitte von dem Seile des Wassereimers zeigte, die aber jetzt, weil die Öffnung mit einer Platte bedeckt ist, nicht mehr zu bemerken sind». Platner in der Beschreibung Roms III, 1. S. 174 Anm.

[3] Vgl. was Wieseler a. a. O. über die abweichenden Erklärungen bemerkt.

[4] Ruinen und Museen Roms S. 151.

Beziehung zum heiligen Feuer, und zwar Hermes als Opfergott. Das Hinzutreten des Poseidon lässt sich verschieden erklären. In ansprechender Weise ist es schon durch Wieseler geschehen.

In dem korinthischen Puteal [1] möchte ich nach Leake, [2] Panofka, [3] Bouterwek, [4] Wieseler mit Bestimmtheit die Vermählung von Herakles und Hebe erkennen. Dass in der einen Göttin Hestia zu vermuthen sei, [5] hält Welcker im Verlauf selbst nicht mit Bestimmtheit fest. [6] Seinen Satz, dass Hestia darum hier nicht wohl fehlen dürfe, weil die Aufnahme in einen Wohnsitz dargestellt ist, wird er gewiss jetzt um so weniger mehr festhalten, als sonst Hestia sich auch noch auf manch' andrer Darstellung finden müsste.

Zum mindesten zweifelhaft ist es, ob in einer der Göttinnen auf der einen Seite eines viereckigen Altars Hestia erkannt werden darf. [7]

Unter den erhaltenen Figuren des vierseitigen Albanischen Altars, [8] der die Hochzeit von Zeus und Here darstellt, [9] ist Hestia sicher nicht zu erkennen. [10] Sie folgte

[1] Dodwell, Alcuni bassir. della Grecia t. 2—4. Tour in the Greece II p. 201. Gerhard, Antike Bildwerke Taf. XIV—XVI. Wieseler, D. d. a. K. I, 12, 42. Welcker, Alte Denkm. II, Taf. 1, 2.

[2] Morea t. III p. 264 ff.

[3] Peint. de vases pl. 44; annali dell' inst. arch. II p. 145. 332.

[4] Kunstblatt 1833 Nro. 96—99. Nach Welcker Alte Denkm. II S. 31 erblickt er darin zugleich des Herakles Einführung in den Olymp nnd seine Versöhnnng mit Artemis statt mit Apollon.

[5] Welcker, Alte Denkm. II. S. 28.

[6] Vgl. a. a. O. S. 34 unten.

[7] Mus. Cap. IV, 8. Millin gall. mythol. V, 19. Millin texte p. 6 nennt sie nicht.

[8] Winckelmann, mon. ined. 1, 8. Zoega bassirel. tav. 101. Welcker, Alte Denkm. Taf. II, 1, 1.

[9] Nach Zoega begründet von Welcker, Alte Denkm. II 14—26, befolgt von O. Jahn, archäol. Beiträge S. 104. 113. 94. Gerhard, Ant. Bildw. S. 206 n. 31.

[10] Winckelmann nannte die auf Artemis folgende Göttin, die Zoëga eine Aphrodite oder Rhea schien, die aber wahrscheinlich für eine Leto

wohl nach Hermes [1], der letzten ächten Figur.

Gerhard erwähnt noch einige Vasenbilder, in denen Hestia erkannt wurde. Er nennt eine Hydria der Durandschen Sammlung. [2] Auf ihr erscheint Pallas neben Herakles, Apollon und Artemis, Dionysos und Kora, Hestia von Hermes begleitet. «Weniger sicher erscheint Hestia, «doch ebenfalls als Beisitzerin» des Hermes auf einigen andern Gefässen geringeren Umfangs.» [3]

In all diesen Darstellungen zeigt sich nichts eigenthümliches in der Gestaltung der Göttin. Auf der Schale des Sosias sitzt sie, auf den andern Darstellungen erscheint sie stehend oder schreitend. Auf der Schale des Sosias ist sie verschleiert, aber auch andre Göttinnen sind es dort; nur ist der Schleier unsrer Göttin durch detailliertere Ausführung markiert. Den Schleier trägt sie auch auf der borghesischen Ara, aber wie sie trägt ihn dort Here und Demeter, während Aphrodite und Pallas gar keinen Schleier tragen, Artemis ihn zurückgeworfen hat. Klitias dagegen hat sie ohne Schleier gezeichnet, und ebenso ist sie ohne einen solchen auf dem capitolinischen Puteal, wo Demeter nicht erscheint [4] und nur Here den Schleier trägt. Endlich

*

zu halten ist, Hestia, wie Petersen a. a. O. S. 20 und jetzt auch Welcker, gr. Götterl. II S. 696. H. stand wohl auf der fehlenden vierten Seite. Vgl. Ahrens (die Göttin Themis. S. 52). Nur denkt er sie »noch besser sitzend als Symbol des Διὸς οἶκος oder θεῶν οἶκος«.

[1] An dem Hermes ist neu nur der Kopf und ein Theil des Arms ‚mit Ausnahme der Finger der Hand, welche den Caduceus hielt' (Platner, Beschreibung Roms III, 2 S. 468). Petersen irrt also, wenn er sagt, ‚Hermes ist von neuerer Hand'. Fea indica antiquar. per la villa Albani n. 249 bemerkt, dass eine Figur hinter dem Hermes moderner Zusatz sei (vgl. Welcker a. a. O. S. 15).

[2] Gerhard, auserlesene Vasenbilder I. Berlin 1840. 4. S. 60. Anm. 21. Gerhard, rapporto intorno i vasi Volcenti (annali d. inst. arch. III. 1831) not. 231 a. De Witte, Cabinet Durand, Paris, 1836. 8. No. 241: »Hestia est vêtue d'une tunique talaire et d'un peplus«.

[3] Gerhard a. a. O. unter Nennung von de Witte Cab. étr. 3. 66. 106. 107.

[4] Herakles füllt bekanntlich statt ihrer die Zwölfzahl.

das Scepter hält die Göttin auf der borghesischen Ara und dem korinthischen Puteal. [1]

Wie wir auf dem dreiseitigen Altar des Louvre, auf dem capitolinischen Puteal, auf einer oder der andern Vase Hestia dem Hermes gesellt fanden, so erfahren wir aus Pausanias, [2] dass auch Phidias am Fussgestell des olympischen Zeus, wo er die Aufnahme der Aphrodite in den Olymp dargestellt hatte, Hestia an Hermes reihte.

Hestia in ganzer Figur ist unzweifelhaft auch auf einem Relief abgebildet, das fast verschollen in den Acta eruditorum sich befindet. [3] Die Silberplatte mit der Abbildung von

[1] (Nachträgliche Bemerkung). H. L. Ahrens, über d. Göttin Themis S. 54 meint: »Es ist beachtungswerth, dass die griechische Hestia in ihren ältesten sicheren Darstellungen, wo sie einerseits nicht mit Hermes verbunden, anderseits (nach meinen obigen Deutungen) gleichzeitig mit Themis dargestellt ist, nämlich auf der François-Vase und der Schale des Sosias, kein Scepter hat, wie denn auch dieses Insigne zu ihrer ursprünglichen Bedeutung in keiner klaren Beziehung steht. Bei genauer Untersuchung, welche ich noch aufschieben muss, wird sich ergeben, dass die sceptertragende und mit Hermes gepaarte Hestia die Ἑστία πρυτανῖτις ist, deren Vorstellung sich aus einer Verschmelzung der Herdgöttin Hestia mit Themis gebildet hat. Man kann dieselbe als Hestia-Themis bezeichnen, welche Benennung dann auch für das Capitolinische Puteal zulässig sein würde.« Es wird richtig sein, dass Hestia insbesondere als πρυτανῖτις das Scepter erhält. Dazu stimmt schon der Hymnos Pindars (s. o. S. 9). Alles andere muss ich aber für durchaus irrig erklären. Die Verbindung von Hestia und Hermes hat sich als uralt herausgestellt (s. o. S. 151 ff.). Dass ferner Hestia das Scepter verliert, wenn sie mit Themis auf einer Darstellung erscheint, beziehungsweise an diese abgibt, ist einmal schon an sich ein sehr unwahrscheinlicher Gedanke. Und dann hat sie es ja öfter auch nicht, ohne dass Themis dabei wäre, und die Annahme, dass auf der François-Vase in der Maia mit Ahrens (S. 48 f.) eine Themis-Maia zu erblicken sei, wird schwerlich viel Zustimmung finden. Das Scepter war sicher ein sehr altes Attribut der Hestia, wie schon der pindar. Hymnos beweist.

[2] Paus. V, 11, 8 (8).

[3] S. Nova acta eruditorum anno 1739 publicata. Lipsiae. 4. tab. III. p. 273. Vgl. L. Gerlach, Ilioneus S. 81 f.

Artemis, Athene, Demeter, Hestia und Apollon wurde nicht lange vor 1739 auf einem dem Herzog von Sommerset gehörigen Grundstück ausgegraben.

Die Zusammenstellung gerade dieser Gottheiten ist auffallend. Aber wenn Apollon und Artemis sowie Athene durch ihre Attribute schon an sich ausser allem Zweifel feststehen, so sind auch Demeter und Hestia durch die unterhalb der Götter dargestellten Symbole ausser Zweifel gesetzt: es reihen sich hier von links nach rechts an eine Urne, aus der Wasser fliesst, ein Jagdhund, Ähren, ein Hirsch, ein brennender Altar, ein Greif und ganz rechts ein Lorbeer(?)- oder Palm(?)baum.

Endlich erscheint der Kopf der Göttin auf der gabinischen, jetzt in Paris befindlichen Ara [1], die aber sicher in den Bereich griechisch-römischer Religion fällt und desshalb besser im nächsten Abschnitt besprochen werden wird.

Ein pompejanisches Wandgemälde mit den Zwölfgöttern gesellt zu Hestia, die im übrigen freilich den Typus der Göttin, soweit nach dem obigen von einem solchen überhaupt die Rede sein kann, in keiner Weise hat — sie ist weder verschleiert noch langbekleidet —, den Esel. Ganz ohne Zweifel verdankt die Göttin dieses Thier nicht hellenischer, sondern italischer Religion. Wir finden in Griechenland keine Spur von einer Verbindung dieses Thiers mit unserer Göttin, und es darf nicht verkannt werden, dass Pompeji durchweg mehr eine italische, als eine griechische Stadt ist.

Auffallend ist der Apfel oder Ball, welchen Vesta auf diesem Gemälde in der Hand tragen soll. Man erwartet viel eher die auf römischen Münzen so häufige Opferschale. Und es wäre bei dem Zustand des Bildes nicht undenkbar, dass bloss ein Irrthum vorliegt.

Dass die Münzen von Skepsis, die Faustina auf dem Avers, und eine Göttin mit verhülltem Hinterkopf das Scep-

[1] Clarac musée du Louvre pl. 171. S. u. VI.

ter in der L., die Siegesgöttin in der R., davor einen Knaben mit Mütze und in der R. ein Gebiss haltend, tragen [1], oder Julia Domna und dieselbe Göttin ohne den Knaben darstellen, oder ähnliche Kaisermünzen von Perperene [2] Hestia darstellen, ist eine der zahllosen unerwiesenen Annahmen Klausens.

Ebensowenig ist eine Hestia die Göttin mit einer Nike auf der Hand, auf Münzen von Smyrna [3], von der Spanheim in seiner gelehrten Abhandlung den Ausgangspunct genommen hat.

Bildsäulen der Göttin.

Wichtiger ist das Zeugniss des Plinius über eine Statue der Göttin von Skopas. Skopas stellte Hestia mit ausdrücklicher Beziehung auf ihre Feuernatur dar. Er bildete sie sitzend — auch wieder eine Anspielung auf die Etymologie —, aber ihr zu Seiten zwei Leuchter. [4]

[1] Klausen, Aeneas und d. Penaten. Hamburg und Gotha. 1839. S. 153 Anm. 303 z. Taf. 1, 10. Wieseler, zu O. Müllers Denkm. d. a. K. II[2], Nr. 339 vermuthet mit viel mehr Wahrscheinlichkeit eine Aphrodite.

[2] Klausen, a. a. O. S. 169. A. 311.

[3] Vgl. Wieseler a. a. O.

[4] Plin. XXXVI, 5, 25: Is fecit — Vestam sedentem laudatam in Servilianis hortis duosque campteras (lies lampteras) circa eam, quorum pares in Asinii monumentis sunt, ubi et canephoros eiusdem. Bekanntlich war die Lesart lange strittig. Welcker (in Gerhards archaeolog. Zeitg. 1856 Nr. 88. S. 156 ff.) schrieb noch ohne Kenntniss der Conjectur v. Jans (zuerst im Kunstblatt; dann in der Jen. Litt. Ztg. 1838. Nr. 32. S. 256). Der Bamberg. bietet bekanntlich campteras, die meisten und besten der übrigen codd. bei Sillig haben camiteras, nur βγ geben die früher recipierte Lesart chametaeras. Letztere erscheint unhaltbar, abgesehen von allem andern schon desshalb, weil der Grieche damals Hestia noch nicht in der Weise als Göttin der Keuschheit dachte, wie eine solche Zusammenstellung denn doch eigentlich voraussetzen würde. Aber eine andere Frage ist, ob man recht daran thut, das campteras unverändert in den Text aufzunehmen. Dass Plinius aus Veranlassung dieser Säulen als Werk des Skopas gleich auch zwei andere Säulen und

Die Bedeutung der Leuchter neben Hestia [1] springt in

*

so, dass sie dann unmittelbar mit der Kanephore parallelisiert würden, angäbe, hätte doch viel anffallendes. Sillig (z. a. St.) meint, Skopas habe die Hestia als Erde abgebildet, wozu das Sitzen stimme, und dies durch die Kampteren angedeutet, die er als τροπαὶ Ἠελίοιο (Hom. Od. o, 404) oder poli, a qnibus terra centrum coeli est (Plin. II, 15, 63) fasst, angedeutet. Sillig beruft sich auf den oben angeführten Vers des Euripides, indem er zugleich sagt: ‚Scimns inde ab Anaxagorae tempore, qui snb omnium numinum nominibus vires physicas latere docebat, Vestam cum terra fuisse commntatam et ipsam terram saepe dictam Vestam.' Scopas aber sei 'aequalis fere Euripidi, gewesen. Wir haben gesehen, dass in Hellas nur in der Speculation die Erde Hestia genannt worden zn sein scheint, wie denn auch Euripides ausdrücklich anf diese hinweist. Zu einer Darstellung der Göttin in Marmor im Sinn derselben ist aber von hier aus doch noch ein weiter Schritt. Wenn so cbametaeras unmöglich ist, wenn auch campteras unhaltbar erscheint, empfiehlt sich dagegen die schon von Sillig angeführte Conjectnr von Jans lampteras nach allen Seiten. Auch die Schwierigkeit, wie blosse Lenchter zu solcher Berühmtheit kommen konnten, wie sie Plinius so unmittelbar mit einer Kanephore vergleichen mochte, löst sich gänzlich, wenn wir an menschliche Figuren denken, welche als Träger dienen konnten. Nenerdings hat B. Stark (in der arch. Ztg. 1859 (XVII) Nro. 127. S. 74—80) in ausführlicher Begründung für lampteras sich gleichfalls entschieden. Er weist die Erklärung von Urlichs (Scopas in Attika. Greifswald. 1854. S. 7—13), der campteras beibehalten wollte, aber nicht in dem oben entwickelten, sondern im eigentlichen Sinn, mit Welcker (a. a. O.) entschieden ab, indem er mit Recht anch die Analogie zwischen Hestia und der anf einem Löwen sitzenden Kybele, deren Bild im römischen Circus bevorzugt erscheint, zurückweist. »Wie das innerste (?) Wesen der Vesta in dem festen, nnerschütterten Mittelpunkt des Hauses, des Staates, der Welt ruht, so gehört zu dem ungriechischen Begriff der Kybele der der Bewegung, des Herumschweifens, Snchens, Herumziehens der begeisterungsvollen Menge; in ihren Cnlt gehören dann Umzüge aller Art und vor allem circensische Pompen an den Megalcsien«. In wie fern Hestia-Vesta allerdings, wenn auch nicht ihrem innersten Wesen nach in einem solchen Gegensatz zu Kybele steht, wird noch erörtert werden. Anch Wolcker in Gerhards Denkm. u. Forschgg. 1860. S. 7 ff. ist sodann dieser Auffassnng beigetreten.

[1] Vergl. über die λαμπτῆρες Hom. Od. XVIII, 307; 342; XIX, 63 nebst den Scholien zu Od. XVIII, 305 f.: λαμπτῆρας, μετεώρους ἐσχάρας ἢ τοὺς χυτρόποδας ἐφ' ὧν ἔκαιον. »Auch in der späteren Zeit (wo man

die Augen. Stark [1] hat auf zwei Stellen aufmerksam gemacht, welche dieselbe vortrefflich illustrieren. Die eine ist die Schilderung der hochalterthümlichen ἑστία zu Pharae, an der nach Pausanias [2] zwei λύχνοι befestigt waren. Sodann spricht der Mönch Albricus von einer Ara als Symbol der Göttin, zu deren Seiten zwei ewige Feuer brannten. [3]

Auch die Vermuthung Starks endlich hat viel für sich, dass das von Tiberius aus der Heimath des Skopas, Paros entführte und in den 763 a. u. c. = 10 nach Chr. von ihm neugeweihten Concordiatempel gestiftete Bild (τὸ τῆς Ἑστίας ἄγαλμα «das also sehr ausgezeichnet gewesen sein muss») [4] eine Wiederholung jener Statue gewesen sein könnte, wie ja auch die Lampteres in Rom doppelt vorhanden waren.

Haben wir uns nun aber die Statue des Skopas so zu denken, wie das kaum mehr einem begründeten Zweifel unterliegt, so könnte dieselbe allerdings wohl ursprünglich in einem Prytaneon gestanden haben.

Dass in Prytaneen welche gestanden haben, dafür sprechen auch die angeführten Verse des Pindar. [5] Doch lässt sich der Ausdruck des Dichters 'Nimm die Genossen des Aristagoras nahe bei deinem Scepter auf' wohl erklären und rechtfertigen, wenn Hestia auch nicht mit Händen greifbar im Prytaneon dargestellt war.

unter λαμπτῆρες gewöhnlich Laternen verstand), ist der Ausdruck λαμπτῆρες für die in die Mitte der Zimmer gestellten hohen ἐσχάραι wohl bekannt; vgl. Hesych. s. v.; Apollodor lex. Homer. s. v.«

[1] a. a. O.

[2] Paus. VII, 22.

[3] Albric. de deor. imag. 17: erat enim templum (Vestae) latum et spatiosum cum ara in medio, circa quam ex utroque latere erat ignis accensus, qui perpetuo servabatur, qnem extingui nnllatenus fas erat.

[4] Cass. Dio LV, 9. S. o. S. 97 A. 3.

[5] Pind. Nem. XI, 4. S. o. S. 9. Rauchenstein (in Jahns Jahrbb. LXXI (1855) S. 281 hat dieses Zeugniss wegzuinterpretieren versucht, aber seine Erklärung, wornach er zu ἀγλαῷ σκάπτῳ πέλας ὄντας supplieren nnd unter dem Stab den des Aristagoras verstehen will, ist unmöglich.

Dass im homerischen Hymnos XXIX an Hestia, obgleich hier von den Locken der Göttin gesagt wird, dass sie von Öl triefen, nicht an eine Statue gedacht werden dürfe, wurde schon erörtert.[1]

Ausserdem gab es bekanntlich sehr wenige Statuen der Göttin. Der Irrthum aber, dass es überhaupt keine Bilder der Hestia gab, bedarf jetzt keiner Widerlegung mehr.[2] Dass im Heiligthum der Hestia zu Hermione eine Bildsäule der Göttin nicht stand, führt Pausanias[3] ja eben ausdrücklich an.

Im Prytaneon zu Athen stand eine Statue der Göttin.[4] Doch ist es zweifelhaft, ob hier an ein wirkliches Cultbild zu denken ist. Die Statue wird unmittelbar zusammengenannt, zunächst mit einer Bildsäule der Eirene, aber auch mit Statuen von Männern, die der Staat ehren wollte.[5] Eben aus der Zusammenstellung mit der Eirene aber erhellt der mehr allegorische Charakter der Statue und die spätere Zeit ihrer Errichtung scheint schon dadurch ausser Zweifel gesetzt.[6]

Auch im Prytaneon zu Tenedos wird eine Statue der Göttin mit einem Scepter in der Hand gestanden haben.[7]

*

[1] S. o. S. 137.

[2] Vgl. O. Jahn, archaeolog. Aufsätze. S. 109. Anm. 56. S. u.

[3] Paus. II, 35, 2.

[4] Pausan. I, 18, 3.

[5] Woher Bursian, griech. Geogr. I. S. 295 weiss, dass die Statuen der Hestia und der Eirene zu beiden Seiten des Herdes standen, gestehe ich nicht zu wissen.

[6] Nach Plutarch (Cim. 13) bauten die Athener 371 der Eirene einen Altar, den ersten Tempel nach Cornelius Nepos (Timoth. 2). Eine Inschrift aus Ol. 95 (um 400) betrifft eine elfenbeinerne Eirene als Weihgeschenk (Böckh, Staatsh. II, 308. 267). Über die Opfergebräuche vergl. Aristoph. Pax ed. Richter. 1860. p. 57. S. Welcker, gr. Götterl. III, S. 221 f. Stark (arch. Zeitg. XVII, (1859) S. 78) meint, die Statuen »scheinen bald nach den Perserkriegen zum Andenken an die Erneuerung der von den Persern für den Augenblick vernichteten κοινὴ ἑστία Athens errichtet zu sein«.

[7] Pindar Nem. XI, 4. S. die vorherg. Seite.

Dagegen hat man fast mit Einstimmigkeit in einer sehr schönen Statue der Sammlung Giustiniani [1] die Göttin erkannt. [2]

Das Gewand ist unterhalb des Bausches pfeilerartig behandelt. Über das Hinterhaupt fällt ein Schleier. Die rechte Hand stützt die Göttin in die Seite, die linke weist nach oben. Die Göttin würde so den Herd darstellen mit seiner nach oben lodernden Flamme. Die pfeilerartige Behandlung der unteren Gewandpartie würde den Herd symbolisieren, wie der aufwärts gerichtete Arm die Flamme.

Welcker [3] legt besonderes Gewicht auf die Erklärung des «sanft, nicht stark aufgerichteten Zeigefingers.» Er meint: «Sollte der Finger auf etwas ausser der Hestia selbst Bezug haben, z. B. auf den Himmel deuten, so müsste er nothwendig anders geformt sein. So wie die leicht und anmuthig erhobene Hand ist, scheint sie nur aufmerksam darauf zu machen, wie auf dem Altar die Flamme emporstrebt und spielt.»

So fein das gesagt ist, so wenig kann es in Betracht kommen. Welcker hat übersehen, dass die Hand ergänzt ist. [4] So bleibt nur die Richtung des auf den Himmel deutenden Arms übrig, ein Symbol des zum Himmel lodernden Feuers, des den Himmlischen dargebrachten Cultus.

Die Darstellung der Hestia auf einer Herme, [5] welche

[1] Gal. Giust. T. I. tav. 17. E. Braun, Vorschule d. Kunstmyth. Taf. 33. Wieseler a. a. O. n. 338, a.

[2] Zuerst Hirt, Bilderb. S. 17 f. Vgl. E. Braun, griech. Götterl. S. 221. Vorsch. S. 20. Welcker in Gerhards Denkm. u. Forschgg. 1856. S. 155 ff. Wieseler a. a. O.

[3] a. a. O. S. 156.

[4] Vgl. Clarac, musée de sculpt. zu Nro. 1887 pl. 766: sont modernes: le bout du nez, le fragment de voile à droite et à gauche du visage, la main gauche avec le poignet et quelques phalanges à la main droite.

[5] Gerhard, antike Bildwerke. Taf. LXXXII, 1. Wieseler a. a. O. n. 338.

Gerhard [1] nachgewiesen zu haben glaubt, ist mehr als zweifelhaft. Sie kann darum jedesfalls in keiner Weise zur näheren Bestimmung oder Berichtigung unserer Vorstellungen von der Göttin benützt werden.

Die Hestia in Gestalt einer hochbrüstigen Frau, welche Porphyrios [2] von der jungfräulichen Hestia, deren Bild *ἐφ' ἑστίας* (lies *ἑστίαις*) *πυρός* aufgestellt worden sei, unterscheidet, ist theils die Folge der Umbildung des Begriffs der Hestia durch die Philosophie, die, wie wir sahen, zuerst das Centralfeuer, später die Erde darin erblickte, theils wohl römischen Ursprungs (S. VI).

Wenn aber so auch feststeht, dass es einzelne Statuen der Göttin gegeben hat, als Regel wird doch die Bildlosigkeit der Hestia, die in ihrem Symbol, den ewig brennenden Feuern verehrt wurde, anzunehmen sein. Schon die verhältnissmässig doch sehr seltene Erwähnung von Statuen der Göttin spricht dafür. [3]

Die Reliefe und Vasenbilder beweisen nichts dagegen. Ein anderes sind eigene Rundbilder der Göttin, ein anderes Reliefs und Zeichnungen auf grösseren Compositionen.

Wie häufig so auch in diesem Fall lässt sich für die römische Theologie auf einen scharfen Begriff bringen, was für Griechenland nur andeutungsweise und in unbestimmten Umrissen gesagt werden durfte. Es ist gewiss, dass im

[1] Text zu den ant. Bildw. S. 319.

[2] Porphyr. bei Euseb. praep. evang. III, 11, p. 109: *καὶ τὸ μὲν ἡγεμονικὸν τῆς χθονίας δυνάμεως Ἑστία κέκληται, ἧς ἄγαλμα παρθενικὸν ἐφ' ἑστίαις πυρὸς ἱδρυμένον. Καθ' ὃ δὲ γόνιμος ἡ δύναμις, σημαίνουσιν αὐτὴν γυναικὸς εἴδει προμαστοῦ* (lies *προμάστου*). Heinichen übersetzt ‚mammas demissas habentis'. Die richtige Übersetzung ist aber offenbar mammosus. An diese Angabe des Porphyr. reiht sich die Glosse des Suidas (I, 1, 1108, 17 ff. ed. Bernh.): *Γῆς ἄγαλμα· γυναῖκα πλάττουσι τὴν Ἑστίαν οἱονεὶ τὴν γῆν τύμπανον βαστάζουσαν, ἐπειδὴ τοὺς ἀνέμους ἡ γῆ ὑφ' ἑαυτὴν συγκλείει* (cf. Codinus de origg. Constantinop. p. 15 nach Gaisford z. St.).

[3] Darauf hat schon Welcker bei Böckh u. Dissen, Explicatio Pindar. (opp. t. II, p. 477) zu Nem. XI, 4 aufmerksam gemacht.

Vestatempel zu Rom nach altrömischer Doctrin ein Cultbild der Göttin weder stand noch stehen durfte.[1]

Dagegen gab es auch in Rom mehrfach Bilder der Göttin, wie sie denn auch von Staats wegen auf Münzen häufig dargestellt wurde.[2]

V.

ERGEBNISSE.

Überblicken wir jetzt den ganzen Kreis alles dessen, was in häuslichem und öffentlichem Cultus, in Mythologie und Sprache, in Litteratur und Kunst auf die Göttin Hestia sich bezieht, so drängt sich von neuem die Bemerkung auf, dass es hauptsächlich zwei Dinge sind, welche der Göttin einen etwas hervorragenderen Platz im Getümmel der griechischen Götterwelt anzuweisen gestatten oder nöthigen: es ist ihre Vorehre bei Opfern, es sind ihre heiligen Feuer in den Prytaneen. Die Göttin der Familie trat nicht in gleicher Weise heraus. Obwohl ohne Zweifel die heiligen Feuer in den Prytaneen dem heiligen Feuer im Königshaus nachgebildet sind, wiesen doch auch sie wieder nicht bloss auf den Privatcult im Hause zurück, sie bekundeten auch eine enge Verwandtschaft mit ewigen Feuern in den Tempeln von Göttern, von Hauptgottheiten eines Stamms, einer Stammesgenossenschaft, der Nation. Ohne Zweifel war Hestia Herd- und Hausgöttin geworden, die Griechen dachten schliesslich bei ihrem Namen an Herd und Altar. Aber ursprünglich, das ist erwiesen, muss Hestia Feuergottheit gewesen sein und das Bewusstsein davon ist den Griechen nie ganz und noch weniger den Römern verloren gegangen. Ferner ist in der ersten Abhandlung der Nachweis versucht,

[1] S. u.
[2] S. u.

dass ein durch das ganze classische Alterthum verbreiteter Brauch auf Hestia-Vesta als eine Göttin des heiligen Cultusfeuers führt, während zu einer Göttin der Familie in Griechenland nur Ansätze sich finden, und selbst die Hestia in den Prytaneen nicht in der Weise den Staat als Familie symbolisiert, wie man das anzunehmen gewöhnlich geneigt ist.

Es soll nun der Versuch gemacht werden in zusammenfassender und abschliessender Weise das gegenseitige Verhältniss dieser Bedeutungen, wie es aus den vorausgehenden Untersuchungen sich ergiebt, vor Augen zu legen.

Man verhehlt sich die Schwierigkeit dieser Aufgabe nicht. Ihr gegenüber könnte man sich wieder statt zu dem Versuch der Lösung, zur Umgehung derselben durch die Erklärung geneigt finden, dass eben alle die angegebenen Momente zusammengewirkt hätten.

Denn es sollen hier Dinge geschieden werden, die so eng unter sich verflochten und mit einander verwachsen sind, dass sie auch dem durch jahrelange genaueste Betrachtung geübten Blick immer wieder in einander zu zerfliessen scheinen.

Wir müssen versuchen, uns Urzeiten zu vergegenwärtigen, die durch Jahrtausende von uns getrennt sind, und in die wir uns doch nicht mit unsern Gedanken versetzen können, ohne stets wieder von neuem von unsern heutigen Gefühlen und Anschauungen abstrahieren zu müssen, die, so oft wir sie zu verbannen suchen, eben so oft zurückkehren.

Und doch geschieht es nicht ohne tiefen Grund, dass die Wissenschaft immer von neuem den Versuch macht, die erste Entstehung der religiösen, sittlichen, intellectuellen Schöpfungen des menschlichen Geistes zu belauschen. Sie wird dazu von der Hoffnung getrieben, dass es dann am ehesten gelingen müsse, dem stets noch so geheimnissvollen Wesen des Geistes näher zu kommen, wenn man versucht, ihn in seinen ersten Regungen zu beobachten.

In der That, wie sprachlich Ἑστία-Vesta auf die noch

vereinte italo-graekische Nation zurückführte, ja noch viel weiter zurück die Wurzel des Worts aus den Urzeiten der indogermanischen Völkerfamilie hervorgeholt werden musste, so leitet auch die sachliche Betrachtung den Blick immer weiter rückwärts bis in die Anfänge des menschlichen Geschlechts.

DIE ENTSTEHUNG DER HELLENISCHEN GÖTTER.

Die Mächte und Erscheinungen der Natur sind von Anfang an nur die Hülle ethisch-religiöser Ideen für den Menschen, der in ihnen das Walten der Gottheit ahnt. Man hat Recht, hinter den concreten menschlichen Gestalten und Handlungen der hellenischen Götter die Naturgrundlage aufzusuchen, aus der sie erwachsen sind. Aber es ist das nur die eine Seite der Sache.[1] Die Sonne, der Himmel, das Meer sind an sich keine Gottheiten und sind es an sich auch für den Naturmenschen nie gewesen. Es ist nicht der feurige Glanz der Sonne allein, der stille Schein des Mondes, die furchtbare Pracht der rauschenden Wogen, wovor unsere Vorfahren anbetend ihre Kniee beugten. Vor natürlichen Mächten als solchen empfindet der Geist keine Ehrfurcht. Nur Geistern huldigt der Geist. Es sind die erhabensten Eigenschaften des Menschen, deren Ahnung in ihm erwacht beim Anblick jener Erscheinungen, welche seine Sinne so mächtig erregen, und sie sind es, die er in jenen Erscheinungen, wenn auch noch unbewusst, bloss ahnungsweise verehrt, weil er sie in ihnen hypostasiert glaubt.

Eben hierin und in nichts anderm liegen ja überhaupt die Schranken, aus denen die Menschheit im Lauf der Jahrtausende sich befreit.

Die Sprache selbst, mittelst welcher wir denken, ist körperlicher Natur. So fein sie ist, sie hat in den Lauten

*

[1] Unter den neueren bedeutenderen Mythologen ist besonders Preller immer mehr in den Fehler verfallen, nur diese eine Seite der Sache ins Auge zu fassen.

einen Leib, und so geistig die Gesetze sind, die in ihr walten, nirgends kann sie ihre sinnliche Natur verläugnen.

Wenn wir jetzt von Bildern, von Metaphern sprechen, durch die der Sprache Fleisch und Blut, Körper und Farbe verliehen werde, so vergisst man gewöhnlich, dass all unser Sprechen ursprünglich bildlich, die Worte nur abgeblasste Metaphern sind, so dass die Rede immer neuer bedarf, deren sinnlicher Charakter noch nicht in gleichem Grade abgeschliffen ist, um Nerv und Farbe zu bekommen.

Aber über der sinnlichen Form darf auch in der Sprache der geistige Inhalt nicht vergessen werden. Der abstracte Gedanke lebt doch schon auch in diesen der sinnlichen Anschauung entlehnten Worten. Man denke an Wörter wie beten, bitten, [1] handeln.

Die Geschichte der Menschheit ist eben die, dass die sinnliche Form depotenziert, zerschlagen, der Geist über sie übermächtig wird. Die Geschichte der Sprache ist ja die Geschichte der Zertrümmerung des Reichthums und der Geschlossenheit ihrer Formen. Ebenso ist die Geschichte der Religion die Geschichte der Entfesselung des Geistes von den sinnlichen Formen des Gedankens und des Cultus. Die Ideen, welche die älteste Menschheit nur in symbolischer Hülle erblickte und erblicken konnte, — von absichtlicher Symbolisierung kann ja heute keine Rede mehr sein — werden immer mehr losgeschält von dieser Form, bis sie zuletzt in ihrer reinen geistigen Wesenheit erfasst werden.

Und hier nun, im Taumel des Siegerstolzes ist es schon den grössten Geistern geschehen, dass sie diese Ideen, die ja vom Menschen in die Dinge hineingelegt wurden, da sie dieselben als Ideen, als Gedanken erkannt hatten, nun auch dem menschlichen Geist als sein alleiniges Eigenthum, als seine Schöpfung vindicierten, ihn auf den Stuhl setzten, den die Gottheit hatte räumen müssen.

Es ist das ein erklärlicher aber ein unendlicher Irrthum.

[1] Vgl. Grimm, deutsches Wörterb. II. Sp. 51 f.

Denn was ist der menschliche Geist selbst? Weist nicht er selbst und zwar gerade dann, wenn er in seinem innersten Wesen erfasst wird, am mächtigsten über sich hinaus auf einen Geist der Geister, in dem alle Ideen wie alle individuellen Geister ruhen, aus dem die Gedanken Gottes als die unendliche Zahl der Geister und durch sie die endlose Fülle der Ideen hervorgehen?

Also nicht das ist ein Irrthum, dass der Mensch den Ursprung der ethischen, geistigen Mächte ausserhalb seiner selbst sucht. Nur das ist die Schranke, die niedere Weise, aus der er sich Schritt für Schritt zu immer höherer Klarheit erhebt, dass er diese Ideen in sinnlicher, zersplitterter Form und so durch den Stoff getrübt und verunreinigt hat, dass er seinen Gott auf zahllosen Irr- und Umwegen sucht, statt Angesicht gegen Angesicht, als Kind seinem Vater sich zu nahen. Die Ahnung einer Gottheit liegt allen diesen einzelnen Hypostasierungen zu Grunde. Sie und das Suchen darnach liegt am Anfang, das Finden am Ende der Entwicklung.

Die erste Spiegelung der ethischen Ideen fand für den Menschen in den Naturmächten statt. Diese Naturmächte bildete sodann der Grieche in menschliche Persönlichkeiten um. Es ist das ein ungeheurer Fortschritt. Der Mensch ward sich bewusst, dass er in höherem Sinne Träger jener Ideen sei als die Natur, dass die Natur nur die Basis, der Stoff, der Spiegel ist für die geistigen Mächte, die in seiner Seele in ideeller Weise vorhanden sind.

Auch bei der Göttin Hestia ist demnach fürs erste sowohl nach der Naturgrundlage zu fragen, als nach der ethischen Idee, welche die Hellenen in dieser Naturerscheinung anschauten und verehrten, welche gleichsam die Seele des natürlichen Körpers war.

DAS HEILIGE FEUER UND SEINE BEDEUTUNG IN DER GRIECH. RELIGION.

Welche Fülle von Ideen konnte nun aber in der Natur und den Wirkungen des Feuers symbolisiert werden?

Am deutlichsten und lebendigsten ist uns die Idee entgegengetreten in der unaufhörlich gen Himmel flammenden reinen Lohe des Feuers, das sich mit nichts vermischt, das alles fremdartige von sich fern hält oder verzehrt.

Ich will nicht davon reden, dass das Feuer damals den geheimnissvollsten, mächtigsten Eindruck auf die Menschen gemacht haben muss, als es ihnen noch nicht dienstbar geworden, noch nicht seine Verwendung zur Bereitung des erlegten Wilds gefunden war.

Aber dass es religiöse Ideen sind, welche sich mit der Anschauung des Feuers bei den Griechen sofort verbanden, offenbart sich mit Evidenz durch den Namen des Feuers, *πῦρ*, das wie unser Feuer aus W. pû, lustrare, reinigen, stammt und verwandt ist mit lat. purus. [1] Auch *Ἑστία*-Vesta sahen wir, stimmt zu dieser Anschauung. Sie ist ihrem Namen nach die helle, glänzende Gottheit, [2] während der jungfräuliche Charakter der Göttin mythologisch die etymologische Bedeutung des Worts wiederspiegelt und auch im Cultus, die *γυναῖκες πεπαυμέναι γάμων*, durch welche nach Plutarch (Numa 9) [3] die ewigen Feuer »z. B. in Athen und Delphi«

[1] S. o. S. 64.

[2] S. o. S. 146.

[3] Plut. Numa 9. *Ἐπεί τοι τῆς Ἑλλάδος, ὅπου πῦρ ἄσβεστόν ἐστιν, ὡς Πυθοῖ καὶ Ἀθήνησιν, οὐ παρθένοι, γυναῖκες δὲ πεπαυμέναι γάμων ἔχουσι τὴν ἐπιμέλειαν.* Darf aus dieser Angabe gefolgert werden, dass der Dienst der Hestia in den Prytaneen allgemein durch Wittwen besorgt wurde? Jedesfalls wurden die Opfer vorzugsweise nicht durch sie, sondern durch die Prytanen verrichtet. Vgl. Schömann (gr. Alterth. II, S. 381), der mit Bezug auf diese Stelle davon spricht, dass man betagte Frauen, wie der Hestia in Delphi, der Athene Polias in Athen — anstellte. Dass auch in dem ewigen Feuer zu Delphi, welches im Tempel des Apollon brannte, nicht bloss in dem des Prytaneons, Hestia waltete, ist S. 128 ff. nachgewiesen worden. Einen Bezug auf die reine unfruchtbare Natur des Feuers darf man endlich wohl auch in der doppelten Wortbedeutung der der Hestia geopferten *χοῖροι* erkennen (s. o. S. 64). Wegen des Kuhopfers für H. nach Callim. hymn. in Cer. 109 vgl. Meineke z. d. St.

gehütet wurden, ein wenn auch nur schwacher Nachhall der Jungfräulichkeit der Vestalinnen sind.

Und es ist eine Kunde davon auf uns gekommen, dass die Völker in den Zeiten ihrer Kindheit sich scheuten, irgend etwas zu geniessen, ohne den Göttern einen Tribut darzubringen, dass sie damals keine Speise im Feuer zubereiteten, ohne den Göttern einen Theil davon zu verbrennen. [1]

Schon hierin also, dass die Speisen für die Menschen am Feuer zubereitet wurden, liegt ein Grund, warum auch die Opfer für die Götter so häufig im Feuer verbrannt wurden.

Aber eben hierin ist ja auch schon ein Unterschied ausgesprochen. Die Opfer für die Götter wurden durch das Feuer nicht zubereitet zum Speisen: was den Göttern zugetheilt war, oder bei Holokausten das ganze wurde verbrannt.

Warum das? Die einzige ausreichende Erklärung hiefür ist die, dass das reine und heilige und eben dadurch selbst göttliche Feuer das in Fettdampf sich auflösende Fleisch im Rauch zum Himmel, wo die Götter vorzugsweise wohnend gedacht wurden, hinaufzutragen schien. [2]

*

[1] Vgl. o. S. 6 f.

[2] Ilias A, 317 u. öfters: *κνίση δ' οὐρανὸν ἷκεν ἑλισσομένη περὶ καπνῷ.* Vgl. Pindar Isthm. IV (III), 113: *φλὸξ αἰθέρα λακτίζουσα καπνῷ.* Et. M. p. 468: *ὁ τὰς θυσίας ἀναπέμπων τῷ θεῷ.* Dieselbe Anschauung liegt den Geberden beim Gebet zu Grunde, (Pseudo)Aristot. de mundo c. 6: *πάντες οἱ ἄνθρ. ἀνατείνομεν τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐχὰς ποιούμενοι.* Diese Auffassung erhält ihre Bestätigung auch durch Gebräuche bei Opfern an die Unterirdischen, an die Heroen und Todten, »wenn das Blut in eine Grube gegossen wurde, damit es in ihr Gebiet hinabströmte«, »wenn die Asche (des verbrannten Opferthiers) entweder ebenfalls in jene Grube geschüttet oder daneben vergraben wurde«, Schömann, griech. Alterth. II, S. 218. Dem entsprechend werden in der Ilias ein Mal (Φ 132) Rosse dem Flussgott in die Wellen gestürzt. Vgl. Paus. VIII, 7, 2. Dasselbe gilt vom Gebet: »Gegen Gottheiten des Meers streckte man sie vorwärts, und wer die Unterirdischen anrief, schlug an die Erde«. C.F. Hermann a. a. O. § 21. Diese Rücksicht

Dass nicht das Vernichten durch die Feuer das Hauptmoment im Opfern ist, beweisen die feuerlosen Opfer, die bloss im Darbringen bestehen, während umgekehrt die Grundbedeutung des Hauptwortes der Griechen für opfern, *θύειν* — ‚aufbrausen, aufwirbeln' dann 1) ‚brausen — erregen,' 2) ‚rauchen — räuchern,' 3) opfern, [1] sowohl die überwiegende Bedeutung der Feueropfer, [2] als unsre Auffassung derselben bestätigt.

Wenn die Flamme nicht hell zum Himmel lodert, bedeutet das Unglück. [3] Umgekehrt ist das helle und hohe Auflodern der Flamme glückverkündend, und ein Haus, wo die Götter die Opfer gnädig annehmen, wagt die Erinys nicht zu betreten. [4]

Daher die Weissagung aus den *ἔμπυρα*, [5] wie denn die *ἑστία* in Delphi unter anderm auch *πυθόμαντις* heisst. [6] Die Götter schienen die Opfer zu verschmähen, wenn sie

auf den Aufenthalt der Götter, denen das Opfer gilt, waltete ja auch in dem Zurückbeugen des Kopfes bei dem Opferthier, das den uranischen Göttern bestimmt war, bei dem Abwärtsdrücken des den chthonischen geweihten, wie ausdrücklich bemerkt wird, vor. Vgl. C. F. Hermann a. a. O. § 28, 16; Lasaulx a. a. O. S. 273, N. 279.

[1] Curtius, gr. Etymol. I, S. 224. N. 320. Vgl. Lehrs, Aristarch. p. 92; Pott I[1], 211; Benfey II, S. 271 ff.; Grimm, Gesch. d. d. Spr. I, S. 404.

[2] Vgl. in Betreff ders. d. römische Doctrin bei Serv. zu Verg. Aen. I, 292 (o. S. 28 u. 30) u. Varro bei dems. zu III, 134 (o. S. 31).

[3] S. o. S. 30 f. Vgl. Soph. Antig. 1006. Daher sind solche *ἄπυρα ἱερά* soviel als *ἱερὰ ἄθυτα*. S. Hesych. *ἀπύρου*. Von römischen Schriftstellern führe ich noch an ausser Verg. a. a. O. u. Eclog. VIII, 103 sqq.: Sueton Octav. 94; Tib. 14; Lucan Phars. I, 550 sq.; Seneca, Oedip. 309 sqq.

[4] Aisch. Sept. 680.

[5] Vgl. C. F. Hermann, Gottesd. Alterth. § 38. A. 20; § 39, 13. Den dort genannten *πυρκόοι* schliessen sich an *καπναῦγαι* zu Regium (C. I. G. 5763; 5771) und *καπνομάντεις*. Vgl. Cyr. adv. Jul. VI, p. 198, e: *τοὺς ἐκ τῶν θυσιῶν εἰς ἀέρα διάττοντας πολυπραγμονοῦντες καπνούς.* S. noch Barnes zu Eur. Hel. 752.

[6] Soph. Oed. R. 965.

die Flamme mit dem Fettdampf nicht zu sich hinaufsteigen liessen. [1]

Die Bedeutung der ewigen Feuer.

Von wie durchschlagender Bedeutung dieses Hinauftragen, ja das blosse Hinauflodern der Flamme gen Himmel für die antike Opferidee ist, beweist nichts besser, als die so allgemeine Sitte der ewigen Feuer in den Prytaneen oder Tempeln in Hellas, im Vestaheiligthum zu Rom. [2]

Es ist unstreitig, dass die Feuer in den Prytaneen zugleich als Herdfeuer des Staats die Herdfeuer im Hause nachbilden.

*

[1] Aisch. a. a. O.

[2] Wir lesen bei Porphyr. de abst. II, 5 p. 83 Nauck.: *Δένδρα μὲν γὰρ δὴ πρὸ ζῴων ἀνέδωκεν ἡ γῆ, τῶν δένδρων δὲ πολὺ πρόσθεν τὴν ἐπέτειον γεννωμένην πόαν, ἧς δρεπόμενοι φύλλα καὶ ῥίζας κοὶ τοὺς ὅλους τῆς φύσεως αὐτῶν βλαστοὺς κατέκαιον, τούτῃ τοὺς φαινομένους οὐρανίους θεοὺς τῇ θυσίᾳ δεξιούμενοι καὶ διὰ τοῦ πυρὸς ἀποθανατίζοντες αὐτοῖς τὰς τιμάς. Τούτοις γὸρ καὶ τὸ πῦρ ἀθάνατον ἐφύλαττον ἐν τοῖς ἱεροῖς ὡς ὂν μάλιστο αὐτοῖς ὁμοιότατον.* In einem unsrer Grundauffassung entgegengesetzten Sinn scheint sich Julian auszusprechen (p. 293, 13. s. Lasaulx, Stud. d. class. Alterthums S. 111 N. 62), wenn er sagt: *πυρὸς ἀσβέστου φυλακὴν ἁπλῶς σύμβολον οἱ πατέρες ἔθεντο τῆς παρουσίας τῶν θεῶν.* Allein die Stelle hat so, nur unvollständig wiedergegeben, eben ein andres Gesicht, als wenn man aufschlägt und liest: *Ἀγάλματο γὰρ καὶ βωμοὺς καὶ πυρὸς ἀσβέστου φυλακὴν καὶ πάντο ἁπλῶς τὰ τοιαῦτα σύμβολα οἱ πατέρες ἔθεντο τῆς παρουσίας τῶν θεῶν οὐχ ἵνο ἐκεῖνα θεοὺς νομίσωμεν ἀλλ' ἵνα δι' αὐτῶν τοὺς θεοὺς θεραπεύσωμεν.* Zu dem Vergilschen Verse Aen. IV, 201 ff.: Hic Hammone satus — templa Jovi centum — centum aras posuit vigilemque sacraverat ignem, excubias Divum aeternas etc. bemerkt Servius: Definitio est aeterni ignis. Quid est ignis pervigil, excubiae deorum. [Quod significat sine intermissione fieri sacrificia atque excubare per diem et noctem, ut dicimus, cotidie in officio esse. Non ergo apud quas dii excubant, sed quae diis excubantur]. Letzteres, was in Klammern eingeschlossen ist, fehlt nun freilich in den besseren Codd., wie es scheint. Und das in officio esse verräth deutlich genug den Ursprung, da das nur christlicher Terminus gewesen zu sein scheint (s. Burmann zu d. St.). Allein die Erklärung erscheint doch richtig. Die excubiae divum sind excubiae, quae — diis servantur.

Aber wenn schon das Herdfeuer im Hause heilig und unauslöschlich gewiss weit mehr desshalb war, weil das Feuer seiner Natur nach heilig schien, und weil es als Opferfeuer diente, so sahen wir, weist eben das Feuer in den Prytaneen zugleich über sich hinaus auf die ewigen Feuer in Tempeln einiger Götter.

So werden denn auch die bei Opfern angezündeten Lichter und Fackeln wiederholt unter den Gesichtspunct von Opferfeuern gestellt. [1]

Es versteht sich zwar von selbst, dass das nur die eine Seite der Sache ist. Denn dass man bei der Lampe im Tempel der Athene Polias zugleich an die Lichtnatur der Gottheit dachte, wer wollte das läugnen? [2] Fackelläufe werden

[1] Z. B. von Cicero (de off. III, 20) werden thus und cerei unmittelbar parallelisiert. In ähnlichem Sinn sagt Ovid (fast. IV, 411): Si t n r a a b e r u n t, nnctas accendite taedas. Parva bonae Cereri, sint modo casta, placent. Dazu stimmt, dass das Orakel bei Macrob I, 7, 28 vgl. Lactanz I, 21, 6: *καὶ κεφαλὰς Ἅιδῃ* (bei Dionys. I, 19; Lact.: *Κρονίδῃ*) *καὶ τῷ πατρὶ* (dem Saturnus, dem Vater des Hercules) *πέμπετε φῶτα*, so ausgelegt werden konnte, dass man anstatt Männer Lichter opferte, oder vielmehr man konnte dieses Orakel ja gar nicht fingieren, ohne dass die Voraussetzungen mit den Ideen des Cultus stimmten (vgl. auch Verg. Aen. VIII, 278 ff.). Auch die Dentung, die Lactanz dem Lichteranzünden gibt, glaube ich anführen zu sollen, weil auch ihr, wenn gleich die Erklärung falsch ist, die Voraussetzung zu Grunde liegt, dass die Lichter Theile des Cultus, nicht Gegenstände desselben sind, was sie sein würden, wären sie Symbole der Gottheit. Er sagt (div. inst. VI, 2): Mactant opimas ac pingues hostias Deo qnasi esurienti, perfundunt vinum tanquam sitienti, accendunt lumina velut in tenebris agenti etc. Vgl. Marini Atti de' frat. Arv. p. 290. Auch der Brauch mit den zwei ehernen Lampen, die mit Blei an dem steinernen Altar des Hermes in Pharae befestigt waren (s. o. S. 182), mag angeführt werden. Wer den Gott befragte, räucherte auf dem Altar und füllte die Lampen mit Öl und zündete sie an.

[2] Dass Athene Lichtgottheit war, kann und soll natürlich nicht bezweifelt werden. Selbst von den Lichtern an den Saturnalien nimmt man eine ursprüngliche Beziehung auf das Sonnenlicht an (vgl. Preller, röm. Myth. S, 414 f.; Marquardt, r. A. IV S. 461).

Ganz deutlich tritt sodann eine solche Beziehung hervor in den

vorzugsweise Licht- und Feuergottheiten zu Ehren veranstaltet, [1] während andrerseits die lustrierende Bedeutung des Feuers auch hier wieder zum Vorschein kommt. [2]

Diese, die lustrierende Bedeutung des Feuers, ist es also gewiss, die bei den Fackeln an den Nachtfesten zu Ehren des Jakchos mitwirkte. Aber doch kann ich mir in erster Linie keine natürlichere Erklärung derselben denken, als dass der orgiastische Charakter des Cultus die Nachtfeier und mit ihr das Leuchten der Fackeln hervorgerufen habe.

Und es ergibt sich auch aus jener Auffassung der Lampen und Leuchter, dass, wenn an Stelle des Altars oder Herds eine Lampe das ewige Feuer der Hestia aufnimmt, diess uns, während es eine unwiderlegliche Bestätigung der Annahme der Feuernatur der Göttin ist, auch in der Annahme nicht irre machen darf, wornach die ewigen Feuer wesentlich Cultusfeuer, Symbole des immerwährenden Cultus sind. [3]

Und es brannten ewige Feuer eben nicht bloss in Tempeln von Göttern wie Hephaistos [4] oder Minerva [5], oder Apollon [6], sondern auch in Tempeln von Göttern, welche

Oster-, Johannes- und Weihnachtsfeuern in Deutschland, zumal in den hier gewälzten feurigen Rädern. s. Grimm, deutsche Mythol. 3 A. S. 567 ff.; Simrock, Handb. d. deutsch. Mythol. S. 555 ff.

[1] Vgl. z. B. Harpokrat. p. 184.

[2] In Betreff der Verwendung der Fackeln zur Lustration s. z. B. Eurip. Hel. 816 ff.; Serv. zu Verg. Aen. VI, 741. Vgl. C. F. Hermann, gottesd. Alterth. § 23, 12; O. Jahn, Riti Bacchici in Annal. dell' Inst. arch. XXXII (1860) p. 8.

[3] Grimm, deutsche Mythologie, 3. A. S. 1200, leitet auch die Osterfeuer, Maifeuer, Sonnwendfeuer mit ihren mannigfachen Gebräuchen auf heidnische Opfer zurück. »Zumal ist das Reiben der heiligen Flamme, Laufen durch die Brände, Werfen von Blumen in das Feuer, Backen und Austheilen grosser Brote oder Kuchen, und der Reihentanz zu erwägen.«

[4] So in einem Tempel des Vulcan in Sicilien. Ael. XI, 3.

[5] So auch in einem Tempel derselben zu Britannien. Solin. c. 25.

[6] Vgl. Welcker, gr. Götterl. I S. 480.

eine solche Auffassung schlechterdings nicht zulassen, wie in dem Tempel der Demeter und Kora zu Mantinea, [1] wie im Tempel der Venus zu Argyrus, [2] wie endlich vor dem Agalma des Pan, der gewiss auch keine Lichtgottheit war, zu Akakesia. [3]

Man darf bei der Bestimmung des Grundbegriffs, ja der Bedeutung von ἑστία überhaupt nicht vergessen, dass das Wort nicht bloss Hausherd, sondern ebensogut Opferherd bedeutet, indem beide Bedeutungen erst aus der des beiden

[1] Paus. VIII, 9, 1.

[2] Ampel. 8, 16: Argyro fanum Veneris est super mare: ibi est lucerna super candelabrum posita lucens ad mare suh divo, quam neqne ventus extingnit nec pluvia aspargit. Ang. c. d. XXI, 6. Isidor. orig. XVI, 4. Die Stadt Argyrus wird von Stephanus aus Byzanz nur mit den Worten erwäbnt: Ἄργυρος πόλις. Φίλιστος ἐννάτῃ. Allerdings Philistos war Sikeliote und schrieb Σικελικά (s. Müller, fr. hist. Gr. I, p. 45 ff.; Realenc. V, S. 1493 ff. Westermann), und hei jenem, im IXten, ist ohne Zweifel an die sikelischen Geschichten zn denken, die ja auch allein mit Recht als sein Werk genannt werden. Damit läge also die Vermnthnng sehr nahe, dass man es hier mit einer sikelischen Stadt zu thnn habe.

[3] Paus. VIII, 37, 8. Böttcher (Tektonik der Helenen IV, S. 348 f.) und Lasaulx (Stndien, S. 112 f.) zählen ewige Lampen auf, die als ewig nicht zu erweisen sind. Wenigstens sehe ich weder bei Pausanias (II, 17, 7) noch hei Thukydides (IV, 133) einen λύχνος ἄσβεστος in dem Heratempel bei Mykenae erwähnt, auch der Schluss auf die Ewigkeit der Lampe im Apollontempel zu Antiochia aus Julian, opp. ed. Spanheim p. 363 B. (Misopog.) erscheint nicht sicher, wenn es auch hier sehr wahrscheinlich ist. Aus den Worten Varros folgt sicher nicht die Ewigkeit der Lampe im Tempel der Luna Noctilnca (l. L. V. 68): Luna vel quod sola lucet noctu, itaque ea dicta Noctiluca in Palatio; nam ibi noctu lucet templum. Beiläufig mag noch hemerkt werden, dass uns die Sitte auch aus Aegypten überliefert ist. Im Orakeltempel des Ammon (vgl. übrigens jetzt Parthey, das Orakel nnd die Oase des Ammon. Abhandlgg. d. K. Ak. d. Wiss. zu Berlin. 1862) brannte eine ewige Lampe (Plutarch, de orac. def. c. 2 p. 410. Vgl. Parthey a. a. O. S. 143) und ebenso opferte man vor der hölzernen Kuh, in der die Tochter des Mykerinos, des Erbauers der III. Pyramide vor Memphis, hegrahen lag, den ganzen Tag über Rauchopfer, und zündete Ahends ein die ganze Nacht brennendes Licht vor ihr an (Hdt. II, 130. Parthey a. a. O. S. 144).

gemeinsamen Feuers hervorgegangen sind. Allerdings die Prytaneen gehören vorzugsweise der Göttin Hestia. Aber schon die Hestia Bulaia führt etwas ab vom Staatshausherd, und was ist die Hestia im Apollontempel zu Delphi?

Nicht wurde der Herd, der einmal inmitten des Hauses steht, weil auf ihm die ewige Flamme brannte, auch benützt, um darauf zu opfern. Wir haben uns die ersten Regungen des religiösen Gefühls über alle Maassen mächtig zu denken.

Gewiss nur mit anbetender, scheuer Ehrfurcht vermochte man in den ältesten Zeiten des Menschengeschlechts das Auflodern der reinen und lebendigen Flamme zu erblicken.

Es wäre vielleicht nicht zu kühn, wollte man in Zeus dem erhabenen, reinen, glänzenden Himmelsgott und in dem zu ihm hinaufflammenden reinen, ewig lebendigen Feuer die ältesten Symbole des Glaubens und des Cultus der Indogermanen erblicken.

Die Idee der Gottheit, welche wir als den Ideen der zahllosen Götter des Polytheismus zeitlich vorausgehend und als ihnen zu Grunde liegend denken, war also noch weniger als diese, die nur in Naturmächten verehrt wurden, in abstracter Weise vorhanden. Der älteste Hauptgott der Indogermanen war der Himmel, das blaue Himmelsgewölbe. Er blieb bei den Griechen der Hauptsitz der Götter, als die concrete Persönlichkeit, die sich daraus losschälte, zum Vater und König der Götter und Menschen erwuchs. Gott ist auch bei den Hebraeern ein Herr der himmlischen Heerschaaren und noch für unsre religiöse Anschauung ist der Himmel, den wir nicht von der Anschauung des blauen Himmelsgewölbes völlig zu trennen vermögen, der Wohnsitz der Gottheit in besonderem Sinn.

Und zu diesem Himmel hinauf lodern die Flammen. Was war da natürlicher, als der so einfache und zugleich so erhabene Gedanke, die Feuer flammten von der Erde zum Himmel hinauf, sie trügen, wenn wir sie darum anflehten, unsere Gebete und unsere Gaben zu der Gottheit empor, hinauf in den blauen glänzenden Äther, in welchem sich

für den menschlichen Blick ihr immer lichter, heller und glänzender werdender Rauch zu verlieren scheint? [1]

Darin endlich, dass auch den chthonischen und hypochthonischen Göttern Feueropfer gebracht wurden, wobei freilich gleich wieder an jene Bräuche des Vergrabens der Asche, daran dass man das Blut in Gruben schüttete, [2] erinnert werden muss, dass auch ihnen ewige Feuer brannten, ist eine weitgehende Abschwächung der ursprünglichen Anschauung, eine Abblassung gleichsam, indem nur der abstracte Gedanke der Darbringung überhaupt festgehalten war, zu erblicken, während ein Brauch, wie der, der Kore brennende Fackeln in eine Grube zu werfen, [3] auch hier wieder sehr bestimmt den primitiven Gedanken verräth.

Es bleibt dann ausser der abstracten Idee des Darbringens nur das eine concrete Moment übrig, dass mit dem reinen, glänzenden, lebendigen Feuer etwas den Göttern liebes, ihnen verwandtes dargebracht werde.

Dieser Gedanke wirkt gewiss mit bei den ewigen Altarfeuern und Lampen.

Aber er darf eben zur Zeit der noch kräftigen Naturreligion nicht zu stark premiert werden. [4] Wenn Servius sagt,[5] in den Tempeln ätherischer Gottheiten brennten ewige Feuer, weil der Äther Feuer sei, so steht er der antiken Anschauung sicher viel näher, als wenn Porphyrios [6] meint,

[1] Daher die enge Beziehung von Zeus und Hestia. S. o. S. 120. Dass später Hestia z. B. zu Apollon in ähnliche Beziehung tritt, erklärt sich einfach daraus, dass nunmehr Apollon Hauptgottheit in einem bestimmten Stamme oder Staate geworden war und so gewissermaassen Zeus in den Hintergrund gedrängt hatte.

[2] S. o. S. 192. A. 2.

[3] Schömann a. a. O. II S. 198.

[4] Schömann (gr. Alterth. II, S. 198) irrt nach dieser Seite hin, während er mit Recht in der Unterhaltung der ewigen Feuer in den Tempeln der Götter eine Art fortwährenden Opfers erblickt. Porph. de abst. II, 5. S. o. S. 194 A. 2.

[5] Zu Verg. Aen. IV, 201.

[6] de abst. II, 5. S. o. S. 194 A. 2.

man erweise den Göttern überhaupt desshalb mit Feuer ewige Ehren, weil es ihnen am ähnlichsten sei.

Aber abgewiesen wird durch diese ewigen Feuer und ihre hervorragende Bedeutung im Cultus die Meinung derer, welche die Idee der Opfer vorzugsweise darin suchen, dass vermöge derselben die Götter gleichsam zur Gemeinsamkeit des Mahls mit den Sterblichen gerufen wurden. Der Gedanke lag nahe, dass der Mensch die Götter zum Mitgenuss einladet, sie gewissermaassen zu seinen Gästen macht. [1]

Aber falsch sagt Hermann [2], dass die Gebräuche beim Opfer wesentlich das Gepräge eines Mahles tragen, welches der Mensch zugleich der Gottheit gab und mit dieser theilte, und noch irriger fügt Stark bei: „mithin ist also der ursprüngliche Gedanke des Opfers die zeitweise Wiederherstellung jener als einst bestehend geglaubten Lebensgemeinschaft zwischen Göttern und Menschen."

Nicht die Gemeinsamkeit des Mahls spricht sich in den Opfergebräuchen aus. Die Menschen sind nicht die Tischgenossen der Götter. In den von Hermann angeführten Stellen wird allerdings von Tischgenossenschaft der Menschen und Götter gesprochen, aber als von einer vergangenen Sache.

Man verwickelt sich in endlose Widersprüche, wenn man nicht als die Idee des Opfers einfach die der Darbringung fasst. Wo bleibt denn die Gemeinsamkeit des Mahls bei den Holokausten? Lässt sich der Gedanke an sie auch bei den Menschenopfern festhalten? Und wie steht es mit den Rauchopfern? Wie mit den Todtenopfern? den Sühnopfern?

Man sieht, es reicht nicht hin, jenen Satz Hermanns, ‚dass die Opfergebräuche wesentlich das Gepräge eines Mahles trugen, welches der Mensch zugleich der Gottheit gab' mit der Beschränkung einzuleiten, ‚insoweit nämlich nicht ein besonderer Charakter und Zweck des Cultus dem Opfer auch eine andere Richtung gab.'

[1] Schömann, gr. Alterth. II[1] S. 196.
[2] Gottesd. Alterth. § 28, am Anfang.

Der ursprüngliche Gedanke der Opfer ist der, durch irgend welche Darbringung für die Gnade der Götter zu danken, sie sich zu erhalten oder dieselbe wieder zu gewinnen, nicht aber «die zeitweise Wiederherstellung jener als einst bestehend geglaubten Lebensgemeinschaft zwischen Göttern und Menschen». Letztere Definition ist viel zu eng, nicht bloss, sofern sie lange nicht auf alle Opfer passt, sondern auch, insofern der letzte Gedanke der Opfer wie aller Religion der ist, die Gnade der Gottheit sich zu erhalten oder zu gewinnen, nicht aber bloss zeitweilig und in einem bloss unwesentlichen Puncte.

Gerade die fortwährende Dauer der Verbindung von Menschheit und Göttern sollten die ewigen Feuer verbürgen, die *ἑστίαι*, deren Flammen im Privat- wie im Staatshaus unaufhörlich zu den Göttern hinaufstiegen.

HESTIA-VESTA, GÖTTIN DES HEILIGEN FEUERS.

Wie nun aber die griechische Religion überhaupt nicht dabei stehen blieb, ihre religiösen Ideen in Naturmächten anzuschauen, wie aus dem blauen Himmelsgewölbe Zeus geworden ist, so wird auch aus dem heiligen Feuer eine Göttin des heiligen Feuers. Und diese Schöpfung fand statt, als Hestia-Vesta noch wesentlich Feuer war. Denn sie ist älter als die Trennung der Italer von den Graeken. [1]

[1] Ich setze stets Graeken und Italiker als die nächsten Verwandten innerhalb der indogermanischen Völkerfamilie voraus. Neuerdings ist wiederholt eine nähere Verwandtschaft der Italer und Kelten behauptet worden. Auch Mommsen, röm. Gesch. I³ S. 317 hielt für nöthig in einer Anmerkung das zu erwähnen. »Die sprachliche Untersuchung scheint indess noch nicht so weit gediehen zu sein, dass ihre Ergebnisse in die älteste Völkergeschichte eingereiht werden dürften«. Ich gestehe mich noch skeptischer dagegen zu verhalten und in Betreff der vorliegenden Frage schien es nicht nöthig selbständige Studien anzustellen. Die Italo-Kelto-Graeken konnten schon eine Hestia-Vesta haben, auch wenn wir sie bei den Kelten nicht mehr nachweisen können. Denn einmal wissen wir ja überhaupt wenig genug von den Kelten und dann konnte

Vesta ist ganz sicher Feuergöttin, also kann auch Hestia-Vesta nichts anderes gewesen sein. Ist die Hestia-Vesta eine italograekische Gottheit, während das appellative Wort ἑστία im Griechischen häufig, ein appellatives vesta im Lateinischen aber fast nirgends vorkommt, und auch kaum eine Spur eines einst vorhandenen appellativen Gebrauchs des Worts sich findet, [1] so ist mit all der Sicherheit, welche überhaupt bei solchen Untersuchungen gewonnen werden kann, anzunehmen, dass die Göttin Hestia-Vesta älter ist als die Trennung der Italer von den Graeken.

Als Göttin des feurigen Elements überhaupt war nunmehr die Göttin Hestia der reichsten Gestaltung fähig. Aber in Hestia sind eben, soweit wir rückwärts blicken können, wesentlich Ideen verehrt worden, denen zufolge in Griechenland die Entwicklung dieser Gottheit nicht den gleichen Verlauf nahm, wie die anderer Götter.

Andere Gottheiten des Feuers.

Den Ursprung des Feuers vom Himmel, obgleich er im Cultus der Göttin durch eine jedesfalls erst spät ersonnene Art der Entzündung ewiger Feuer angedeutet scheint, [2] repräsentiert wesentlich Prometheus. Die Verwendung des Feuers im Dienste menschlicher Gewerb- und Kunstthätigkeit vertritt Hephaistos. [3] Als Träger der Bedeutung des Feuers

*

im weiteren Verlauf der Entwicklung eine Gottheit bei einem Volke auch ganz verloren gehen.

[1] Denn dass die seltene Verwendung von Vesta = Feuer (z. B. oben S. 27) durch Metonymie zu erklären ist, der so häufige Gebrauch von ἑστία für Feuer des Herds, Herd, Haus, nicht so erklärt werden kann, bedarf gewiss keines weiteren Beweises. S. übrigens VI.

[2] Über das Entzünden ewiger Feuer an der Sonne nach Plut. Numa 9. s. u. VIII.

[3] Auch die Bilder des Hephaistos am Herd, Aristoph. Av. 436. Schol. s. o. S. 86 werden auf das den Menschen nützliche, speisebereitende Herdfeuer zu beziehen sein. Und in dieser Richtung ist es zu beachten, dass nicht bloss die Chalkeen ihm galten (Hermann, Gottesd. Alterth. § 56, 32), sondern auch an den Apaturien, an welchen die neuen

für die Vereinigung der Menschen erscheint insbesondere Phoroneus,[1] nach dessen Namen ein ewiges Feuer im Heiligthum des lykischen Apollon zu Argos benannt wurde.[2] Dass dieses Feuer in Argos den Namen des Phoroneus trug, hängt damit zusammen, dass derselbe auch zuerst geopfert haben soll. Auch hier also scheint die Bedeutung, welche die Verwendung des Feuers im Cultus für die Heiligkeit desselben hat, durch und so berühren sich Phoroneus- und Hestiafeuer aufs engste.[3] Auch Prometheus ist zugleich erster Opferer und Stifter alles Cultus. Allein seine Grundbedeutung ist eben immer die, dass er das Feuer vom Himmel her den Menschen gebracht hat, woran sich die Gedanken reihen, die sich an die Verwendung des Feuers knüpfen, während umgekehrt bei der Hestia der himmlische Ursprung des Feuers ganz zurücktritt.

Die Bedeutung der Feuergöttin Hestia.

Hestia ist nicht Göttin des Feuers überhaupt, sondern sie ist wesentlich Göttin des bestimmten Zwecken dienenden Feuers. Sie waltet im heiligen Feuer auf Altar und Herd. Daher jener Brauch, der im ersten Abschnitt erörtert wurde, bei allen Opfern ihr die erste oder erste und letzte, oder wie in Rom die letzte Stelle einzuräumen, daher ihre enge

*

Aufnahmen in die Phratrien stattfanden, nicht Hestia, wohl aber Hephaistos geehrt wurde (Istros bei Harpokr. u. *λαμπάς*. Vgl. Meier, de gentil. Att. p. 13, 18; Hermann a. a. O. N. 31; Schömann, gr. Alterth. II, V, § 19, S. 486).

[1] Pausanias II, 15, 5: *(Φορωνεύς) τοὺς ἀνθρώπους συνήγαγε πρῶτον ἐς κοινὸν σποράδας τέως καὶ ἐφ' ἑαυτῶν ἑκάστοτε οἰκοῦντας· καὶ τὸ χωρίον ἐς ὃ πρῶτον ἠθροίσθησαν ἄστυ ὠνομάσθη Φορωνικόν.*

[2] Paus. II, 19, 5.

[3] Der Gedanke Prellers (griech. Mythol. II² S. 37), dass »der Ausdruck *ἄστυ Φορ.* nichts andres zu bedeuten scheine, als die erste Hestia von Argos mit der heiligen Lebensflamme des ewigen Feuers« bedarf wohl keiner Widerlegung, auch für die nicht, welche noch mit Preller (Anm. 1. u. Bd. I, S. 327) den Zusammenhang von *ἑστία* und *ἄστυ* annehmen.

Verbindung mit Hermes, daher also ihr Bezug zu Zeus, zu Apollon in Delphi, und daraus erklären sich in einer Hauptbeziehung wenigstens auch die ewigen Feuer in den Prytaneen, sowie die *κοιναὶ ἑστίαι* überhaupt.

Das Wesen des Cultus.

Nun ist aber eben der Cultus das stabilste, der Fortbildung, poetischen Erklärung unfähigste Element der griechischen Religion. Durch geheiligte Überlieferung vom Vater auf Kind und Kindeskind vererbt, von Seiten des Staats unter die höchste Garantie gestellt, und diese Garantie traf z. Th. eben auch den Privatcult, entzog er sich der Veränderung noch weit mehr als der immer wieder flüssigere Mythos, der stets der Wandlung und Fortbildung unterworfene Glaube, wenn gleich auch diese, ebensofern sie religiös sind, eine stabilere Natur haben, als alle andern Lebensäusserungen der Nation. Der öffentliche Cultus ist zugleich das einzige, das z. Th. wenigstens schriftlich formuliert war, er wurde von den Priestern, soweit er unter diesen durch mündliche Tradition sich fortpflanzte, mit der jedem Priesterthum nothwendig eigenen conservativen Richtung als unantastbar mit Eifersucht gehütet.

Und wie sollte man an sich es wagen, an geheiligten Bräuchen zu rütteln, von denen man einmal wusste, dass unter diesen die Götter gnädig das Nahen der Menschen aufnehmen, deren Verletzung oder auch nur unabsichtliche Übertretung sie so furchtbar schon gerächt hatten?

Die Stimmung des Menschen, in welcher derselbe im Cultus der Gottheit naht, ist an sich schon eine innerlich viel gebundenere, religiösere im ursprünglichen Sinn des römischen Worts, [1] als im Glauben, der bei begabten Menschen nothwendig viel freier auftritt, poetischen oder speculativen Umbildungen und Fortbildungen unterliegt. Er be-

[1] Vgl. über die Ableitung von religare z. B. Ebel in Aufrechts Zeitschr. f. vergl. Sprachw. IV (1855) S. 449 f.

steht Jahrhunderte fort, nachdem schon lange im Glauben die Götter, an die er gerichtet wurde, ganz andere geworden oder auch ganz verschwunden sind.

In keiner antiken Religion ist aber eine so weite und tiefe Kluft zwischen dem Cultus, wie er von allen ausgeübt wird und doch nur noch dem Glauben der Masse in höherem Grade entspricht, und dem Glauben der Gebildeten, wie er in Litteratur und Kunst sich offenbart, als in der künstlerisch und speculativ begabtesten aller Nationen, der griechischen.

So ist denn auch das, woran die antike Speculation mit grösster Behutsamkeit geht, die Umgestaltung des Cultus nach speculativen Principien. Und auch von der Litteratur und Kunst gilt diess in noch höherem Grade. Die *λιταί* sind eine abstracte Personification in Hellas geblieben, obgleich sie schon von Homer geschildert werden, [1] während Brahma der Gott der Götter geworden ist. Die *Ὁσία* ist einmal von Euripides gefeiert. [2]

Was Wunder, dass die Göttin des Altar- und Herdfeuers mehr als alle anderen Gottheiten das geblieben ist was sie von Anfang an war, die in der *ἑστία* waltende, in ihr selbst symbolisch erblickte Göttin. Die *Ἑστία βουλαία* ist stets wieder zugleich *ἑστία* der *θεοὶ βουλαῖοι*, [3] die *Ἑστία* in Delphi ist eben die *ἑστία* mit dem ewig brennenden Feuer im Tempel des Apollon, in der *ἑστία* des Hauses waltet nicht bloss die Göttin Hestia, es wird auf ihr stets auch dem *Ζεὺς ἐφέστιος* und nach der oben entwickelten Ansicht besonders auch dem *Ζεὺς ἑρκεῖος* geopfert.

ANDERE SEITEN DES WESENS DER GÖTTIN HESTIA.

So ist es nur ein Moment in der Idee der zum Himmel flammenden reinen Lohe, welches in der Gestalt und im

[1] Il. IX, 502 ff. Vgl. Preller, gr. Mythol. I[2] S. 417; Nägelsbach, homer. Theol. 2 A. S. 96; 241 f.; Welcker, gr. Götterl. I S. 712.

[2] Eurip. Bacch. 363 ff. Vgl. Welcker, a. a. O. III, S. 232 f.

[3] S. o. S. 120 f.

Mythos der Gottheit seine Verkörperung gefunden hat. Es ist die Reinheit des Feuers, welche von der Jungfräulichkeit der Göttin zurückgespiegelt wird. [1]

Dass die Griechen aber bei Hestia nicht bloss an das Feuer, sondern wesentlich an den Stein — den Herd- oder Altarstein dachten, ist schon entwickelt und z. Th. vermöge einer bekannten Neigung des Volks Wörter, deren ursprüngliche Etymologie es verloren hat, durch eine neue ihm geläufige zu ersetzen und darnach umzudeuten, erklärt worden.

Es versteht sich, dass auch dadurch die Göttin nicht an Lebens- und Gestaltungsfähigkeit gewann.

Die *ἑστία* hatte schon in frühester vorhistorischer Zeit auch die Bedeutung, wesentlich die eigenthümliche *ἑστία* gerade dieses Hauses zu sein, dem sie nicht bloss als Opferstätte sondern zugleich als Hausherd diente. Denn der wichtigste, der centrale Punct des Hauses ist das Feuer in seiner Mitte.

Der Name *Ἑστία*-Vesta, die Glänzende, beweist, dass hauptsächlich die herzerfreuende Wirkung des Lichts Eindruck auf die Seelen der Griechen machte. Von dem nahrunggebenden Herd fanden wir kaum Spuren in der Gestalt und dem Cultus der Göttin. [2]

Aber gleichwohl ist für den Griechen die Hestia nicht sowohl eine Göttin des feurigen Elements, ja auch nicht bloss des heiligen Feuers im allgemeinen; sie ist ihm speciell eine Göttin des heiligen Feuers auf dem Herd in seinem Hause, ja, freilich durch Missverstand, des heiligen Herds in seinem Hause m i t dem Feuer darauf geworden, [3] während die Idee des heiligen, reinen Cultusfeuers wenigstens dem reflectierenden Bewusstsein immer mehr entschwand.

Von hier aus sahen wir läuft die Entwicklung, welche

[1] Vgl. o. S. 153 f.

[2] In den Prytaneen ist dies in höherem Grade der Fall.

[3] Daher Hestia Erfinderin des Häuserbaus, und Beschützerin des Gebäudes sowie auch seiner Bewohner.

aus Hestia das Centralfeuer inmitten der Welt machte, und später, nachdem das Centralfeuer als Centrum der Welt von der Erde verdrängt worden war, und man andrerseits bei dem Worte *ἑστία* oft mehr an den Herd als an das Feuer darauf dachte, sie mit der Erde als Mittelpunct der Welt identificierte. Dass die Speculation dem speisebereitenden Herd gegenüber dann auch bei dieser Hestia an die nährende Mutter Erde dachte, erklärt sich leicht, obwohl die Mythologie und auch der Cultus [1] sich gegenüber der nährenden Göttin Hestia gewiss immer spröde verhielten.

HESTIA ALS GÖTTIN DER FAMILIE UND DER HÄUSLICHKEIT.

Wenn der Nomade über Nacht ein Feuer hier entzündet, den andern Tag an einem andern Ort, so ist auch für ihn dieses Feuer eine heilige segenspendende Macht.

Ist aber mit dem Ackerbau an Stelle des ewigen Wechsels ein sesshaftes Leben getreten, [2] so gewinnt die heilige Flamme auf dem festgegründeten Hausherd inmitten des Hauses, von der ununterbrochen Wärme, Segen und Nahrung über das ganze Haus ausgeht, für die Genossen des Hauses eine erhöhte neue Bedeutung.

Es ist unläugbar und hat sich auch für uns deutlich herausgestellt, dass die *ἑστία* des Hauses die Aufgabe hatte, das Haus als solches zu heiligen, unter sich sowohl als mit den Göttern zu verbinden und dass eine ähnliche Idee die *κοιναὶ ἑστίαι* in den Prytaneen hervorrief. Diese Ideen waren aber nicht kräftig genug, einer eigenen Gottheit ein reicheres individuelles Leben zu verleihen: sie verschafften theils andern Gottheiten vor allen Zeus Attribute, [3] theils verliehen sie eben dieser Hestia des Hauses mehr symbolische

[1] Der orphische Hymnos LXXXIV (83) vgl. XXVII, 9 gehört begreiflich zur Speculation nicht zum Cultus.

[2] Natürlich gibt es auch Mittelstufen und deren Schilderung wäre mit Hilfe einer eingehenderen Betrachtung z. B. der skythischen Religion möglich, würde aber zu weit führen.

[3] Vgl. besonders Welcker, gr. Götterl. II, S. 203 ff.

Heiligkeit als die Verehrung einer vollen lebenskräftigen Gottheit.

Es scheint selbstverständlich, dass, nachdem Hestia wesentlich die Bedeutung erlangt hatte, nicht bloss die Hestia des Hauses, sondern die eigenthümliche Hestia dieses Hauses zu sein, die Verehrung der Göttin einen Gehalt entlehnte aus der Wärme und Innerlichkeit des Familienlebens. Wie natürlich war es, in der Göttin, welche über der Hestia, dem Opfer- und Herdfeuer, dem Opfer- und Speiseherd des Hauses waltete, eine Beschützerin des Hauses und der Hausgenossenschaft, speciell der Familie zu verehren! Wir haben Ansätze dazu gesehen, aber auch nur Ansätze. [1]

Gerade die Göttin, welche soviel ethische Wärme in ihr Wesen aufnehmen konnte, gerade diese Göttin ist am wenigsten von allen grossen Gottheiten eine concrete Persönlichkeit geworden. Während in den übrigen hellenischen Gottheiten die Idee, welche in deren Naturgrundlage wie in der Raupe eingepuppt gelegen hatte, einem Schmetterling gleich sich entfaltete und die idealste menschliche Form, das frischeste Leben erhielt, so ist all diess bei der Göttin Hestia in weit geringerem Grade der Fall gewesen.

Der Grund liegt in dem Mangel an Energie in den Ideen, welche in ihr Gestaltung gesucht haben.

Es ist wahr, schon die Odyssee zeigt die eheliche Treue in schönster poetischer Verklärung und Vertiefung, die Ilias zeichnet die eheliche Liebe der Frau zum Mann in unübertroffenem Ausdruck. [2] Aber wer läugnet, dass die Hellenen in sich die Anlagen trugen zu allem schönsten und herrlichsten? Wer läugnet, dass ihre Dichter und Philosophen,

[1] Auch der Spruch *Ἑστίαν τίμα* (Sosiadae VII sapient. praecepta in Orelli, opusc. sententiosa, t. I p. 152), kann noch angeführt werden. Aber auch er wirft weder auf Ausdehnung noch Bedeutung der Verehrung der Hestia weiteres Licht.

[2] Vgl. Il. VI, 429 f.: *Ἕκτορ, ἀτὰρ σύ μοί ἐσσι πατὴρ καὶ πότνια μήτηρ ἠδὲ κασίγνητος, σὺ δέ μοι θαλερὸς παρακοίτης.*

Künstler und Geschichtschreiber sich zu den höchsten und edelsten Ideen erhoben haben?

Um was es sich handelt, das ist der allgemeine Charakter des hellenischen Lebens, das Niveau des Denkens, Glaubens und Empfindens. Und wie voll ist schon die Ilias von der Befleckung des Ehebetts durch Kebsweiber, [1] wie nachsichtig dagegen auch späterhin Gesetzgebung und öffentliche Sitte, [2] während «Staat und Sitte den Verkehr mit Hetaeren vielmehr aufmunterten als einschränkten»! [3]

Es bedarf nur noch mit einem Worte der Knabenliebe und ihrer Bedeutung in der griechischen Sitte zu erwähnen, [4] um jeden Einwand gegen die Behauptung abzuschneiden, dass Griechenland unfähig war, das Familienleben in jener tief sittlichen Innerlichkeit auszubilden, durchdrungen von edler Religiosität, wie man so gerne geneigt ist, es sich vorzustellen, wenn man an Hestia als die hehre und reine Göttin des Familienlebens denkt.

Je tiefer das Weib steht, um so seichter und flacher sind die sittlichen Ideen, die sich an die Familie knüpfen. Nur mit der Achtung vor der Würde und Heiligkeit des Weibes kann die sittliche Tiefe in Auffassung des Familienlebens bestehen und wachsen.

Allerdings das Princip der Familie erweist sich in der ältesten Zeit der Völker vielmehr in übergreifender Macht. Die Völker sind, so lange sie in ihrer Naturbestimmtheit verharren, so lange sie blosse Nationen sind, nichts andres als die zum Geschlecht, zum Stamm, zum Volk erweiterte Familie. Aber indem der Begriff der Verwandtschaft diese endlose Ausdehnung hat, gewinnt er eben dadurch nicht auch an intensiver Wärme. Indem auch der Staat wie das Haus eine gemeinsame Hestia erhält, verliert der Begriff

*

[1] Vgl. Nägelsbach, homer. Theol. 2 A. S. 259 ff.

[2] Vgl. C. F. Hermann, Privatalterth. § 29, 5; 7; 8.

[3] C. F. Hermann a. a. O. N. 14.

[4] Vgl. C. F. Hermann a. a. O. N. 17 ff.

der Familie eben so sehr an Intensivität, als er an Ausdehnung gewinnt. Die Göttin, die in dieser Hestia waltet, wird desswegen, weil auch im Staatshause ihr eine solche errichtet wird, nicht Familiengöttin im engeren, innigeren Sinne. Im Gegentheil. Eben weil es auch eine Hestia des Staats, eine gemeinsame, öffentliche Hestia, einen focus publicus gibt, verflacht sich der Begriff einer Beschützerin des Hauses und der Hausgenossenschaft, statt sich zu concentrieren und zu vertiefen.

Die Familie erfasst sich in ihrer Innerlichkeit erst im Gegensatz zum Staat und zur Gesellschaft. In dem Mann, der überall Geschlechtsgenossen erblickt, ist das Bedürfniss der eigenen Häuslichkeit lange nicht so mächtig, als in dem, der von den heftigen Leidenschaften des politischen Kampfes ermüdet nach einer Stätte ruhigen Vertrauens sich sehnt. Oder aber gibt es auch Zeiten und Völker, wo ein tüchtiges Wirken im Staat, ausserhalb der Familie, nicht mehr möglich ist. Dann freilich ist die Familie alles in allem. Jener Fall ist der der Engländer, dieser ist lange der unsre gewesen. In beiden ist es der Gegensatz gegen den Staat, welcher der Familie die hohe Bedeutung hat verschaffen helfen.

Vollends das Bewusstseiu von diesem Bedürfuiss, von dem Werthe der Familie erwacht, wie das überhaupt zu geschehen pflegt, erst am Gegensatz.

Wenn also für das Geschlecht von Anfang an der Älteste auf seiner Hestia opferte, wie der Hausvater, der ἑστιοπάμων für die Hausgenossenschaft auf der seinigen, so war das so von den Umständen geboten, dass tiefere Ideen und Gefühle an die Bedeutung dieses Opferherds, der, wie der Hausherd die Familie, das Geschlecht als solches zusammenhalte und beschütze, sich noch nicht knüpften.

Allerdings war in der Zeit, wo es einen Staat noch nicht gab, die Gewalt des Hausvaters überall unumschränkt. Die einzigen bestehenden Genossenschaften waren Familien und Geschlechter. Institute wie das der Blutrache beweisen

die Macht derselben. Allein waren desshalb die ethischen Ideen, welche Familienglieder und Geschlechtsgenossen verbanden, tiefer und lebendiger oder gar etwa reiner, als später?

Jedesfalls hatte zur Zeit Homers die Göttin Hestia die Bedeutung noch nicht, welche sie später gewann. Nimmt man nun ein Sinken der Ideen der Familie und Häuslichkeit an, so wäre also, falls Hestia Göttin der Familie und Häuslichkeit war, die Bedeutung der Göttin der Familie gewachsen, als die der Familie sank.

Erst als die einzelne Hausgenossenschaft, das einzelne Geschlecht als solches im Gegensatz zu andern nicht verwandten sich stärker und inniger zusammenschloss, als der frei beschlossenen Verbindung mehrerer Geschlechter und Stämme unter der Idee des jetzt frei und selbstbewusst von der Gesammtheit festgesetzten Rechts gegenüber das Princip der verwandtschaftlichen Verbindung sich gleichfalls als solches im Gegensatz zu jenem erfasste, erst da erwachte im Gegensatz zur Idee des formellen, allen gemeinsamen Rechts und in bewusstem Unterschiede davon die der ursprünglichen Heiligkeit der Familie und der Verwandtschaft.

Solche Ideen verbanden sich nun mit der Anschauung der Göttin Hestia, sofern die Hestia des einzelnen Hauses nicht bloss als die Hestia des Hauses überhaupt, sondern als die eigenthümliche Hestia gerade dieses Hauses aufgefasst wurde.

Und da man den Staat, der principiell ein grundverschiedenes Ding ist, doch in einer Form ausbilden musste, keine Form der Vereinigung aber noch vorlag als die der Hausgenossenschaft, das politische Princip zudem noch nicht mächtig genug war mit Verdrängung der Geschlechter-Verbindungen sich und seine Ordnungen einfach an die Stelle derselben zu setzen, so erhielt die Form desselben Ähnlichkeit damit, und auch er bekam seine Hestia.

Dabei ist aber nun ein Umstand nicht zu übersehen, der wenig beachtet und doch von so grossem Belang ist.

Das Wort Familie, das, obwohl aus dem Lateinischen entlehnt, bei uns einen durchaus auf Eltern und Kinder ausschliesslich beschränkten Sinn erhalten hat, existiert nicht in Hellas, ja in dieser schlechthinigen Beschränkung nicht einmal in Rom. Familia wird allerdings auch definiert als die unter der potestas desselben pater familias stehenden freien Personen. [1] Aber das ist nur eine abgeleitete Bedeutung, nöthig geworden durch juridische Gründe. Das Wort bedeutet auch das Gesinde, [2] Freie, Sclaven, Personen und Dinge, die einem pater familias gehören. [3]

Noch viel bestimmter macht sich diess in Hellas geltend. Das einzige Wort, das in Griechenland unsrem «Familie» entspricht, ist das Wort *οἶκος*, Haus, Hausgenossenschaft.

Auch das römische familia bedeutet vielleicht ursprünglich Hausgenossenschaft. [4] Und während die Slaven die Familie durch ein Wort bezeichnen, das auf die Gemeinsamkeit der Abstammung hinweist, liegt der gewöhnlichen rein deutschen Bezeichnung dieselbe Anschauung wie der römischen und griechischen zu Grunde. [5]

Der Gebrauch des Wortes Familie wurde erst im 18ten Jahrhundert üblich. [6] Um so mehr müssen wir uns hüten, die durch und durch modernen Empfindungen, die sich für

[1] Paul Diac. p. 86: Familia antea in liberis hominibus dicebatur, quorum dux et princeps generis vocabatur pater et mater familiae. Vgl. Fest. p. 318 Sacratae leges.

[2] Ulp. Dig. L, 16, 195, 3; Gai. I, 44; Vgl. Plaut. mil. glor. II, 3, 80; Cic. pr. Caec. 19, 55; parad. 5, 2; Corn. Nep. Att. 13, 3; Val. Max. VI, 1, 13; Tac. Ann. XIV, 42.

[3] Ulp. Dig. L, 16, 195, 1: familiae appellatio varie accepta est; nam et in res et in personas diducitur. Vgl. Ulp. fr. 26, 1; Gai. II, 102; Cato bei Gell. VI (VII), 3, 37; auct. ad Her. 1, 13, 23; Cic. de inv. II, 50, 148; Liv. II, 41; III, 55; XLV, 40; Festus p. 246 Publica pondera. Aurel. Vict. de vir. ill. 64, 5.

[4] Vgl. Rossbach, röm. Ehe. S. 15. Curtius, Grundzüge der gr. Etymol. I, S. 218 f.

[5] Vgl. Grimm, deutsches Wörterbuch, Bd. III. Sp. 1305.

[6] S. Grimm, deutsches Wörterb. u. d. W.

uns an dieses Wort knüpfen, unmittelbar auf das Alterthum zu übertragen.

Ausdrücklich sagt Aristoteles,[1] die Familie bestehe aus den zwei Vereinigungen, des Mannes mit der Frau, des Herrn mit den Sclaven.

An dem Cult auf der Hestia des Hauses nehmen auch die Sclaven Theil.[2] Also auch in religiöser Beziehung hat vielmehr die Hausgenossenschaft als die Familie in der Hestia ihren heiligen Mittelpunct.

All das fällt aber um so schwerer in's Gewicht, weil das Geschlecht im Lateinischen wie im Griechischen sofort auf die gemeinsame Abstammung hinweist. Im Namen des Geschlechts also macht sich die Gemeinsamkeit des Blutes geltend, wovon die Wörter, welche die Familie in unserem Sinne bezeichnen, schweigen. Gewiss ein beachtungswerther Umstand, und um so mehr beachtungswerth in der vorliegenden Untersuchung, weil gerade von einem gemeinsamen Cultus der Hestia oder auch der Vesta durch *γένη* oder *gentes* nirgends eine Spur sich findet.

Hestia und die Familie, Religion und Staat.

Nach den bisherigen Ausführungen erscheint nun auch die *πόλις* vielmehr als ein erweitertes Haus, denn als eine erweiterte Familie, und dem entsprechend repräsentiert auch die Hestia vielmehr den heiligsten Punct des Hauses, als dass sie das Symbol der Familie in unserm Sinn wäre.

Endlich ist diese *ἑστία* selbst wesentlich nicht einfach Symbol des Hauses, sondern Symbol der Heiligkeit, der religiösen Weihe desselben, sie verbindet die Hausgenossenschaft nicht bloss unter sich, sondern zugleich mit den Göttern. Die Hestia ist nicht bloss Speiseherd, sie ist zugleich Altar, und ihre Heiligkeit beruht mehr in der Verwendung des heiligen Feuers im Cultus, als in den Diensten,

[1] Aristoteles, de rep. 1, 1, 6.
[2] C. F. Hermann, Privat-Alterth. § 12, 6.

die sie für die Ernährung der Familie leistet. Es ist ursprünglich mehr die heilige Flamme, welche das Haus heiligt, als das Haus, die Familie, welche der Hestia Heiligkeit verleiht. [1]

Mit einem Wort, die Religion, der Cultus ist älter als die Familie. Nicht weil die Ehe ein heiliges Institut ist, wird sie durch religiöse Bräuche geweiht, sondern sie bedurfte der religiösen Weihe, um eine tiefere Bedeutung in den Gemüthern der Menschen zu gewinnen. [2]

Sie hat diese, sofern die Frau durch die Ehe mit dem Mann nicht bloss in die Gemeinschaft des Hauses und Lebens, sondern zugleich in die des Cultus tritt. Die Ehe bedarf der religiösen Weihe, weil die Frau in die Cultgenossenschaft eintritt. Sie wird durch die religiösen Gebräuche Hauspriesterin, wie ihr Gemahl Hauspriester ist.

Und ähnlich kann man sagen: nicht desshalb, weil die Gliederung des Staats nach Geschlechtern und Stämmen bestehen und auch der Staat sich dieser Entstehung bewusst blieb, wurde ein gemeinsamer Cultus der Geschlechter, Stämme, des Staats beibehalten, sondern vielmehr, weil ein solcher Cultus bestanden hatte, mussten auch die Corporationen

*

[1] So sagt Cicero de domo sua 41, 109 (vgl. de legg. II, 17, 42): Quid est sanctius, quid omni religione munitius quam domus uniuscuiusque civium? Hic arae sunt, hic foci, hic dii Penates; hic sacra, religiones, caerimoniae continentur: hoc perfugium est ita sanctum omnibus, ut inde abripi neminem fas sit. Er begründet also die Heiligkeit des Hauses durch die Heiligkeit des darin ausgeübten Cultus.

[2] Z. B. das Verschleiern der Braut durch das Flammeum ist mit dem Verhüllen beim Opfer analog. S. Rossbach, röm. Ehe. S. 281 ff. »Die rothe Farbe ist Symbol des Feuers, welches die Flaminica auf dem Herde ihres Gottes und die Materfamilias auf dem Hausherde zu warten hat, das Flammeum also eine Verhüllung beim Opferdienste«. Rossbach S. 284. Vgl. Festus s. v. Flammeo vestimento: telum fulminis eodem erat colore. Die Rica, welche die Materfamilias beim Opfer (Varro, l. L. V, 130) und welche gleichfalls auch die Flaminica trug (Fest. s. v. ricae p. 277; Gell. X, 15) war ebenfalls roth. Vgl. Rossbach, a. a. O. S. 285, A. 892 und in Betreff der Hochzeitsgebräuche bei den Germanen dens. S. 231 f. bes. Anm. 726.

fortbestehen, die ihn dargebracht hatten. Nicht sowohl, weil man ein Prytaneon mit einer gemeinsamen Hestia hatte, wurde auch darauf geopfert, sondern der Hauptgrund für die Errichtung der Prytaneen war, weil die Opfer, welche der König für die Staatsgemeinde auf seiner Hestia als der Hestia des Landes gebracht hatte, nicht aufhören durften.

Aber allerdings in den Prytaneen ist die Hestia nicht bloss Altar, wie jeder andere, sondern sie ist Staatsaltar, *ἑστία κοινή*, weil das Prytaneon den Staat als Haus symbolisch in sich darstellt, und der Staat wie das Haus einer *ἑστία* bedarf. Gewiss ist auch in dieser *ἑστία*, die wie die Hestia des Hauses zugleich wenigstens gewöhnlich, wenn auch nicht nothwendig, Hausherd des Staates ist, an dem seine Gäste speisen, eine symbolische Andeutung der Idee, dass alle Bürger des Staats zusammen eine grosse Familie oder vielmehr Hausgenossenschaft bilden, enthalten.

Aber wie die Familie selbst bei den Griechen nicht zu innerer Vertiefung und Durchbildung gelangt ist, was eben allein möglich machte, dass sie einer so weiten Ausdehnung fähig wurde, dass der Staat, der doch im Lauf der Zeit so disparate Elemente in sich schloss, darin aufgenommen werden zu können schien, ganz so gelangte weder die Hestia des Hauses noch die des Staats zu wahrhaftem Leben. Aus einem Symbol der Göttin Hestia sinkt die Hestia stets wieder zur blossen heiligen Hestia herab, während dann auch wieder — einer der Widersprüche, an denen die hellenische Religion so reich ist — eine Statue der Göttin neben ihr Symbol treten kann.

Die weite Ausdehnung des Begriffs der Familie hinderte dann umgekehrt wieder die Familie im engeren Sinn daran, indem sie sich in sich abschloss und vertiefte, zu einem reicheren inneren Leben und zu festerer Gestaltung zu gelangen.

Indem auch der Staat eine Hausgenossenschaft hiess, musste die Hausgenossenschaft im einzelnen *οἶκος* einen Charakter annehmen, welcher es möglich machte, beide Genossenschaften unter einen Begriff zusammen zu fassen.

Indem der Staat sich als Familie in sich zusammenschloss, lösten sich die einzelnen Familien in der grossen Familie auf.

Aber desshalb war der Staat noch keine Familie. Wenn schon die Familie ihre festen Grundmauern in der Religion, in der Cultgemeinschaft suchen musste und fand, so gilt diess in noch höherem Grade vom Geschlecht und am allermeisten vom Staat.

Und so werden wir von neuem darauf hingewiesen in der *Ἑστία κοινή* hauptsächlich das Symbol des Staatscultus zu erblicken, der den in Form der Familie gedachten Staat in sich und mit den Göttern verbindet.

Und wenn nun auch diese Hestia Prytanitis nicht zu grösserer Bedeutung, nicht zu reicherer Entfaltung einer concreten Persönlichkeit wie andere Gottheiten gelangt ist, so werden wir eben sagen müssen, dass der Grund nur darin liegen kann, dass in Hellas diese Ideen selbst nicht wahrhaft mächtig und fruchtbar gewesen sein können.

Auch die Idee der Verknüpfung des nach Art des Hauses gedachten Staates mit den Göttern durch die Hestia Prytanitis ist in Hellas nicht tief eingedrungen. Der griechische Stadtstaat ist überall von Religion und Cultus durchwachsen und berührt sich auf allen Puncten damit. Aber so gründlich wie in Rom haben es die Griechen nirgends auf dem Gebiet der Praxis genommen. Seine höchsten Götter, wie all das höchste was der Grieche leistete, lag im Gebiete des *ποιεῖν*, des künstlerischen Bildens.

VESTA IN ROM.

VI.

Übergang zur römischen Vesta.[1]

Die gesammte bisherige Untersuchung drängt zur Annahme einer graeco-italischen Göttin Hestia-Vesta.

[1] Die wichtigsten Ansichten über Vesta sind oben S. 33 ff. schon angeführt. Niebuhr, um die des Altmeisters römischer Forschung noch anzuführen, erkannte in ihr die Feuergöttin (Vortr. über röm. Alterth. her. v. M. Isler: Berlin 1858. S. 424). Hartung (Relig. d. Römer. Erlangen 1836. S. 110 ff.) handelt von ihr unter der Überschrift Vesta oder das Herdfeuer. Der sorgfältige Marquardt dagegen (Hdb. d. röm. Alterth. IV S. 27; 206) hält sie für eine Erdgöttin (vgl. Gerhard, gr. Mythol. II S. 289. § 974 A. 9 f.; S. 292 f. § 177).

Von Monographien ist, wie für die griechisch[-römische] Vesta Spanheims *de nummo Smyrnacorum seu de Vesta et prytanibus Graecorum diatriba* (zuerst in P. Seguini selecta numismata ed. 2_a Paris. 1684. 4., dann in Graevii thesaurus t. V col. 659—702, vgl. o. S. 102 f. A. 7), so auch für die römische nur eine einzige zu nennen, des J. Lipsius vielmehr antiquarisches als mythologisches *'de Vesta et Vestalibus syntagma. Antverpiae, ex officina Plantiniana, apud Joannem Moretum 1603* (in Lipsii opera Lugd. 1613 fol. t. II p. 411 sqq. altera ed. atque ab ultima auctoris manu notis auctior et figuris illustrior. Antv. 1637 fol. t. III p. 597 sqq.; und in Graevii thes. t. V col. 619—658). A. L. Nicolai, *de Vesta barbara et orientali. Gissae 1671. 4* und Palcanius *del fuoco di Vesta.* Bassano 1794 habe ich nicht gesehen. Es wäre daraus ohne Zweifel nicht mehr zu erholen gewesen als aus (A. G. Frigerio), storia delle Vestali Romane e del loro Culto. II ediz. corretta ed accresciuta. Milano 1821 oder aus G. H. Nöhden, some observations on the Worship of Vesta and the holy Fire in ancient

Vor allem der grundlegende erste Abschnitt, aber auch im Verlauf weitere Parallelen, insbesondere auch die Etymologie weisen mit zwingender Macht darauf hin.

Während in Griechenland Hestia als Göttin kaum ihren Platz zu behaupten vermag, überstrahlt in Rom der Glanz ihres Feuers den aller andern Göttinnen. [1] Um hier nur einiges anzuführen, so finden wir z. B. in der Eidesformel bei Diodor [2], die auf einen Geheimbund hinzuweisen scheint, den M. Drusus gestiftet hatte, Vesta zwischen Jupiter und Mars. Cicero am Schluss seiner Rede de domo sua [3] ruft ausser Jupiter, Juno und Minerva Vesta als Hauptgöttin an, Vellejus Jupiter, Mars und Vesta. [4] Unter Kaiser Vitellius wurden autonome Münzen geschlagen, die auf der einen Seite das Haupt der Vesta, auf der andern Jupiter optimus maximus Capitolinus tragen, offenbar als die beiden Hauptgottheiten Roms. [5] In der Schilderung der Schlacht von Cannae lässt Silius [6] die Götter kämpfen. Und selbst hier

Rome — with an account of the Vestal Virgins (im Class. Journ. t. XVI p. 123 ff.). Reichhaltig ist der Artikel Vesta von Scheiffele in Paulys Real-Enc. VI, 2 S. 3493 ff.

[1] Wenn Hestia in Hellas unter den Zwölfgöttern einen Platz fand, so versteht es sich von selbst, dass Varro sie unter seine dii selecti (bei Aug. VII, 2) und zwar als letzte, aber nicht etwa als die unbedeutendste (s. vielmehr o. S. 29) einreihte. Vgl. z. B. August. civ. Dei III, 18: nihil apud Romanos templo Vestae sanctius habebatur. VII, 16: V. quoque ipsam propterea *dearum maximam* putaverunt, quod ipsa sit terra. Den Hauptbeweis liefert natürlich die gesammte folgende Untersuchung.

[2] Fr. Vatic. p. 128.

[3] Cic. de domo sua 57, 144.

[4] II, 131. Vgl. Ovid. metamorph. XV, 861 sqq. Valer. Max. IV, 4 extr.

[5] Eckhel, D. N. VI p. 317. S. u. Vesta auf Münzen. Vgl. Ov. fast. IV, 827.

[6] Sil. Ital. Pun. IX, 292. Vgl. Claudian. XV de bello Gildon. 129 und in Betreff der hohen Bedeutung des Cultus in der späteren Kaiserzeit Gothofr. zu cod. Theod. XIII, 3, 8; Mommsen, epigraph. Annal. 9 in Berr. d. Sächs. Ges. d. Wissensch. Phil.-hist. Cl. II (1850) S. 219 S. u. Gesch. des Vestacults.

erscheint nun sofort Vesta. Wie wäre diess bei einem Griechen denkbar gewesen?

VESTA ALS ALTITALISCHE GÖTTIN.

Der Cultus der Göttin ist ferner nicht bloss römisch; er ist altlateinisch, wohl altitalisch.

Es ergibt sich diess schon aus dem graeco-italischen Alter der Gottheit; es ergibt sich aber auch aus dem Vorhandensein des Cultus der Göttin in andern Städten als Rom, hauptsächlich aus dem Cult in Lavinium [1], Albalonga [2], Tibur [3], und aus der Angabe des Varro [4], die römische

[1] Serv. zu Verg. Aen. II, 296. Vgl. zu III, 12.

[2] Eine Vesta Albana bei Orelli 1393 = Spotorno, Trattato II p. 192 »ex Riccio (Memorie d'Albano).« Vgl. Juv. IV, 60 sq. mit den Schol.; Liv. I, 20: virginesque Vestae legit, Alba oriundum sacerdotium. Dionys. II, 66. Lucan. IX, 990 sqq. Stat. silv. IV, 5, 2; Symmach. epp. IX, 128; 129. Rhea Silvia war ja Vestalin daselbst. S. d. Stellen bei Schwegler, röm. Gesch. I S. 384. Eine virgo Vestalis maxima ar[cis A]lbanae bei Orelli 2240 = Marini, gli Atti e monumenti de' fratelli Arvali Roma 1795. 2 Bde. 4. p. 663; eine virgo Albana maxima bei Marini, Arvali p. 654 = Orelli 3701. Die Inschr. auch aber weniger correct bei Maffei, Mus. Veron. 268, 10; Donati, ad nov. thes. vett. inscription. L. A. Muratorii supplem. Lucae 1765—1775 fol. I p. 169, 2. Virgines Albanae bei Ascon. arg. in Milon. p. 41 Orelli.

[3] Orelli 2239 = Gruter, thes. inscription. ed. J. G. Graevius. Amst. 1707. fol. p. 1088, 3; Marini, Arvali p. 6. Vgl. dens. p. 22 n. 39; Bormann, altlatin. Chorographie und Städtegesch. Halle 1852. S. 228. Der dortige, noch erhaltene Rundtempel gilt wohl nicht mit Unrecht für einen Tempel der Vesta. Vgl. Bormann a. a. O.; Reber, d. Ruinen Roms und der Campagna. Leipz. 1862. 4. S. 558.

[4] Varro l. L. V, 74. Vgl. Ambrosch, Studien und Andeutgg. im Gebiet des altrömischen Bodens und Cultus, I (und einziges) Heft. Breslau 1839. S. 141 f.; Schwegler röm. Gesch. I S. 249 f.

Corssen (Zeitschr. für vergl. Sprachf. II S. 26) stellt dann mit Vesta ausser dem schon von Pott verglichenen verna noch die sabinische Stadt Vesbula und die volscische Gottheit 'Vesune' (eine Dativform s. Mommsen, unterital. Dialecte S. 321 ff.) zusammen. Letztere hatte schon Aufrecht (umbrische Sprachdenkmäler I, S. 102 Anm.) mit der Vesta verglichen und Mommsen (a. a. O. S. 325 f.) erklärt diese Vermuthung für besser als seine frühere, die er zurücknimmt, sie entspreche der

Vesta seie ursprünglich sabinische Gottheit. Denn das beweist wenigstens soviel, dass Vesta sabinische Gottheit war.

An einen etruscischen Ursprung des Cultus der Göttin wird in Deutschland heute niemand mehr glauben. [1]

Feronia. Mir erscheint die Abweichnng von der graeco-italischen Ἑστία-Vesta denn doch zu gross. [Wie ich eben sehe, nimmt Mommsen, C. I. L. 182 nun auch seine Zustimmung zu dieser Dentung zurück.] Auch an eine sabinische Vesta könnte man bei der Vetscis, wie der Nominativ des vezkei auf der Weihinschrift von Agnone geheissen haben werde, denken, meint Mommsen a. a. O. S. 132. Jenes Vesune kommt auch auf einer marsischen Inschrift von Milonia und auf der IV. ignvinischen Tafel mehrmals vor. Aufrecht und Kirchhoff (umbr. Sprachdenkm. II. S. 364) bemerken übrigens hier selbst: »Aufschluss über das Wesen dieser Gottheiten — kann — gar nicht erwartet oder verlangt werden.« Allerdings. Da aber diese Bemerkung auch für die Vetscis gilt, so verlassen wir hiemit dieses in solchen Dingen immer noch sehr unsichere und gefährliche Terrain. Dass wir Inschriften mit dem Namen der Göttin auch aus andern Städten nnd Ländern haben, beweist natürlich nicht einen vorrömischen Cultus derselben, wo dieselben den römischen Einfluss so entschieden verrathen, wie Orelli 1392 ans Verona, Orelli 1455 vom Ufer des Nemisees. Noch eher liesse alteinheimischen Cult eine Inschrift voraussetzen aus Canusium bei Henzen (vol. III collectionis Orellianae supplem. emendationesqne exhibens Turici 1856) 5687 = Mommsen, unterital. Dialecte S. 73. Anm. 22 = I. R. N. 637 vgl. Annali dell' Inst. arch. 1848 p. 104: VESTAE SACRVM || P. TITIVS. L. F. || P. CVRTIVS. P. F. SALAS || IIII. VIR. DE. MVNERE || GLADIATORIO || EX. S. C. Dagegen vollends Inschriften aus der Nähe von Nimwegen oder Sens (s. u.), oder aus Spanien (VESTAE AVG || SACRVM || M IVNIVS || hi SPANVS || SEGOVIENSIS || TESTAMENTO. SVO || FIERI. IVSSIT || HVIC. ORDO NAEVENS. || (von Naeva, wie nach Mommsen Plin. h. n. III, 3, 11 statt Evia die Leydner Handschr. bietet, Stadt am r. Ufer des Baetis) DECRETO. LOCVM. || DEDIT. s. Hübner, Reiseber. in Monatsber. d. Berl. Akad. 1861. S. 89 f.) beweisen natürlich nur, dass die Römer den Cult der Göttin überallhin mit sich trugen. Ohne Zweifel zu den Rottenburger Fictionen (vgl. Mommsen, epigraph. Analekten, 18 in d. Berichten der Sächs. Ges. d. Wissensch. phil.-hist. Cl. IV (1852) S. 188 ff.) gehört eine Inschrift auf Bein: VESTAE SEBASTIANVS, die v. Jaumann in den Jahrbb. f. Alterthumsfr. im Rheinl. Bd. XV (1850) S. 80 veröffentlicht hat.

[1] Vgl. O. Müller Etr. II S. 78. J. J. Ampère, l'histoire Rom. à Rome (Rev. d. deux Mondes. 1855, sec. sér. de la nonve pér. t. IX

GRUNDBEDEUTUNG DER ITALISCHEN VESTA.

Auch in Rom gab es neben der Vesta noch andere Gottheiten des Feuers: Vulcan [1], Mulciber [2], Stata Mater [3], Caca. [4] Auch hier ist also Vesta nicht schlechtweg die Göttin des Feuers. Natürlich sie, wie jene andere, ist Gottheit des Feuers, sofern religiöse, ethische Ideen sich in demselben abspiegeln, nicht des Feuers als blossen Elements.

Wir sahen schon im ersten Abschnitt [5], dass auch in Rom die Idee des Opferfeuers noch spät durchscheint.

Schon im ersten Abschnitt wurde erwiesen, dass Vesta nach römischer Doctrin Göttin des Feuers und dass sie und zwar wahrscheinlich von Varro, dem kundigsten aller römischen Antiquare, als Göttin des Altarfeuers definiert wurde [6], jedesfalls zu einer Zeit, wo längst die Bekanntschaft mit der hellenischen Hestia, deren ursprüngliche Einerleiheit mit Vesta man sofort erkannt hatte, wenigstens unter den Gelehrten und Gebildeten verbreitet war.

Und die Feuernatur der Göttin ist hier nun durch alle Zeiten hindurch überliefert. [7] Zahllos sind die Erwähnungen

p. 677. n. 2) meint, für den etrusc. Ursprung spreche die Flucht der Vestalinnen nach Caere. Aber Caere wie der ganze südliche Theil des etruscischen Gebiets war offenbar selbst lange nicht in gleichem Grade von den Rasenern occupiert wie das übrige Etrurien und trug wohl von jeher mehr den gemeinsamen altitalischen Charakter.

[1] Vgl. Preller, röm. Mythol. S. 525 ff.

[2] Mulciber ist doch nicht einfach als Name Vulcans aufzufassen, wie diess Preller a. a. O. S. 526 thut.

[3] Vgl. Preller a. a. O. S. 531.

[4] Vgl. Preller a. a. O. S. 647.

[5] S. 26 ff.

[6] S. o. S. 30 ff.

[7] S. a. a. O. Vgl. noch Ovid fast. VI, 234: ignea Vesta; 435 sq. tuetur (Palladium) Vesta, quod assiduo lumine cuncta videt. Ov. met. XV, 777 sq.: neve — flammas exstinguite Vestae. Vell. II, 131: perpetuorum custos Vesta ignium. Flor. I, 2. Focum Vestae virginibus colendum dedit, ut ad simulacrum coelestium siderum custos imperii flamma vigilaret. Tertull. adv. Marc. I, 13: Ipsa quoque superstitio

des ewigen Feuers der Vesta in ihrem Tempel zu Rom. [1] Wie oft wird des troischen, phrygischen, ilischen, Feuers oder

communis idololatriae — ad interpretationem naturalium refugit — figurans Jovem in substantiam fervidam et Junonem eius in aëream secundum sonum Graecorum vocabulorum, item *Vestam in ignem* etc. Lactant. I, 12: Idcirco virginem putant Vestam, quia ignis inviolabile sit elementum nihilque nasci possit ex eo. Augustin de civ. Dei III, 18: Istam deinde pestem ignis perniciosior subsecutus est, qui correptis circa forum quibusque celsioribus etiam templo Vestae suo *familiarissimo* non pepercit etc. IV, 10: Quis enim ferat, quod cum tantum honoris et *quasi castitatis igni* tribuerint, aliquando Vestam non erubescant etiam Venerem dicere etc. Vgl. Aug. VII, 16. Firm. Mat. d. e. prof. relig. p. 19. Claudian. XXIV de cons. Stilichonis III, 169: Arcanas huc Vesta faces, huc orgia Bacchus transtulit. Serv. zu Verg. Aen. II, 297: Vestam deam ignis, quae ut supra diximus terra est (unsinniger Beisatz). Quae in medio mundo librata vi sua stet et *ignem intra se habeat.* Alii *de igne divino* hoc volunt dictum; quod vi sua stet, inde Vestam. Isidor. origg. VIII, 11, 67: Eamdem Vestam et ignem esse perhibent, quia terram ignem habere non dubium est (s. o. S. 166 f.), ut ex Aetna Vulcanoque datur intelligi. Et ideo virginem putant, quia ignis inviolabile sit elementum, nihilque nasci possit ex eo, quippe qui omnia, quae arripuerit, absumat. Vgl. § 68, wo Ov. fast. VI, 291 sq. citiert wird. Mythogr. III, c. 2, 5 sq.; 10, 4. Albricus de deor. imagin. 17: Vesta dea ignis scilicet divini. Vgl. endlich die Angabe in dem thes. nov. Latinitatis sive lex. vet. e membr. nunc prim. ed. in A. Maii class. auctor. e Vat. codd. edit. t. VIII. Romae 1836. 8. p. 607: Vesta, ae. i. Dea virginum.

[1] Cic. in Cat. IV, 9, 18: vobis (patria) aras Penatium, vobis ignem illum Vestae perpetuum ac sempiternum commendat. Cic. de legibus II, 8, 20: Virginesque Vestales in urbe custodiunto ignem foci publici sempiternum. Vgl. Cic. pro Font. 17: ignis aeternus nocturnis Fonteiae laboribus vigiliisque servatus. Ovid. fast. III, 421: ignibus aeternis aeterni numina praesunt Caesaris. Ovid fast. VI, 297: ignis inextinctus etc. Verg. Aen. VI, 297: ignis aeternus. Liv. V, 52: Quid de aeternis Vestae ignibus loquar? XXVI, 27: Vestae aedem petitam et aeternos ignes etc. Val. Max. I, 1, 6: virgo Vestalis, — aeterni ignis custos. Seneca exc. ex controv. VI, 8 p. 408, 25 sq.: perpetuus ignis. Arnob. IV, 35: castae virgines, perpetui nutrices et conservatrices ignis. Lamprid. Heliogab. 6: Ignem perpetuum extinguere voluit. Ac. zu Hor. c. III, 5, 11: Aeternam Vestam propter aeternos ignes dixit, qui in ara eius indefessi colebantur.

Feuerherds,[1] der Flamme des Laomedon u. s. w. gedacht! Und wenn auch der Altar der Vesta öfter genannt wird, so ist diess doch selten der Fall, ohne dass zugleich auch des ewigen Feuers darauf Erwähnung geschieht. Mit dem Leuchten der Gestirne des Himmels vergleicht Florus[2] die ewig leuchtende Flamme des Vestaherds, die Hüterin des Reichs. Und wenn eine in Rom gefundene wenn auch griechische Inschrift von einer Hestia des Dionysos spricht, also wieder darauf zurückweist, wie Hestia zwischen dem Altar- (Feuer) als ihrer Substanz und der concreten Persönlichkeit einer Gottheit schwankt[3] (vgl. o. S. 49 f.), so beweisen auch in Rom, wie jene Lampen in den Prytaneen für Griechenland,[4] die Lampen[5] oder Fackeln in der Hand

[1] S. z. B. Stat. sylv. I, 1, 35: (prospectare videris), an tacita vigilet face Troicus ignis etc. Ovid fast. III, 29: ignes Iliaci. Bei Sil. Ital. V, 42 sqq. beschwört Corvinus den Consul mit den Worten: Iliacas per te flammas Tarpeiaque saxa — — cedas oremus superis. Lucan Phars. IX, 993: ignis Phrygius. Sil. Ital. Pun. I, 542 sq. Vgl. noch Prop. V (IV), 4, 69. Focus Feuerherd hat gleichfalls ursprünglich die Grundbedeutung ‚Flamme'. S. u.

[2] Flor. 1, 2: inprimis focum Vestae virginibus colendum dedit, ut ad simulacrum coelestium siderum custos imperii flamma vigilaret.

[3] C. I. G. 5957 = Aringhius, Rom. subterr. 1 p. 489 = Reinesius, synt. inscr. cl. I n. CCVII p. 205 = Donius, inscr. antiqu. ed. A. F. Gorius Flor. 1731 fol. Cl. IV n. 12 p. 138 = Gudius antiqu. inscript. Leov. 1731 fol. p. XCIX, 4 = Muratori (corrupte) p. 1745. Vgl. van Dale dissert. p. 489, Marini, Arvali p. 417, b n. 363: *Ἑστίᾳ Διονύσου Ἀπρωνιανὸς ἱεροφάντης.* Der Altar, die Hestia des Gottes ist hier doch in höherer Heiligkeit in Annäherung an die Vorstellung von göttlicher Macht gedacht. Wenn aber im C. I. G. die heutige Kirche St. Urban zu Rom, woraus die Inschrift stammt, als vormaliger Tempel des Bakchos bezeichnet wird, so vgl. dagegen R. Rochette im Journal des Savants 1831. p. 56 ff., der übrigens die Inschrift ganz verkehrt erklärt; Platner und Bunsen, Beschreibung der Stadt Rom III, A S. 640; Becker, H. d. r. Alterth. I S. 514 f. A. 1083.

[4] S. o. S. 140.

[5] Vgl. Hirt, Bilderb. VIII, 12 u. s. unten den Abschnitt über Vesta auf Münzen. Eine Fackel hält auch auf einer Lampe eine Göttin in der Rechten, während die Linke die Patera hält, in der eine Vesta zu

und als Symbol der Göttin [1], dass nicht der Herd, sondern das Feuer das wesentliche Moment im Cultus der Göttin ist. Wenn ferner in Hellas Hestia ursprünglich und überwiegend mit Hermes gepaart wurde [2], ist der officielle Genosse von Vesta in Rom Vulcanus. In dem ersten Lectisternium, das den Zwölfgöttern im zweiten punischen Kriege abgehalten wurde, ist die Feuergöttin dem Feuergott gesellt [3], und ohne Zweifel dürfen wir diese Paarung also auch bei den Zwölfgöttern beim Aufgang vom Forum auf das Capitol [4] voraussetzen.

Dagegen als Monatsgöttin entspricht Vesta dem Mercur [5], und diese Verbindung, während die mit Vulcan weit seltener

erkennen sein wird, wenn auch wegen der davorstehenden beiden Löwen an eine mit Kybele verschmolzene. S. De la Chausse, Roman. mus. Romae 1746 t. II, s. V tab. 7. Wegen der Verschmelzung mit Kybele s. u.

[1] Die Lampe (mit dem Eselskopf) als Symbol der Göttin findet sich auf der bekannten jetzt im Louvre befindlichen gabinischen Ara. S. diese bei Clarac pl. 171 = Millin, gal. mythol. pl. 29, n. 89. u. vgl. Mommsen, röm. Chronol. 2 A. S. 306. Visconti, mon. Gab. steht mir nicht zu Gebot.

[2] S. o. S. 152.

[3] Liv. XXII, 10.

[4] Varro de re rust. I, 1, 4. Vgl. Becker, H. d. r. A. 1 S. 318; Reber, d. Ruinen Roms u. d. Campagna. Leipzig 1863. 4. S. 88 ff. Vgl. auch eine Inschr. bei Orelli-Henzen 5686 = Boissieu, Inscr. de Lyon p. 15 n. 12:

AVGVSTAE — AVGusto
DEAE — Deo
VESTAE, — VOLcano.

[5] S. Manil. II, 439 sqq. und d. oben A. 1 u. S. 179 A. angef. gabinische Ara. S. ferner das Menolog. rusticum Colotianum abgebildet z. B. bei Gruter I p. 138 sq.; Graev. thes. t. VIII p. 21 sqq.; Mus. Borb. II tav. 44. S. Mommsen, C. I. L. I p. 358 sq.; und das Menolog. rust. Vallense, abgeb. bei Gruter p. 137 S. das C. I. L. a. a. O. Manilius u. d. gabinische Ara einerseits, die Bauernkalender andrerseits entsprechen sich bekanntlich in der Verbindung von Schutzgottheit und Thierkreiszeichen nicht genau. Doch ist das hier ohne Belang und mag also übergangen werden.

scheint, soll auch sonst sich finden, [1] fände sich aber besonders auf zahlreichen Reliefs aus der Kaiserzeit im südwestlichen Deutschland und im Elsass, wenn diese wirklich die Göttin darstellten. [2] Am häufigsten ist merkwürdigerweise die Zusammenstellung von Hercules und Mercurius mit Minerva und ‚Vesta'. [3]

[1] Das Relief bei Montfaucon, l'antiqn. expl. t. I Paris 1719. fol. pl. XXIII = Gruter tab. zu p. 25, n. 2, e Boissardi antiqq. T. IV p. 28, mit der Inschr. IVNONI PLACIDAE etc. (Orelli 1301), das in der Mitte Juno sitzend, rechts von ihr Vesta eine Fackel in der Hand, links Mercur stehend zeigt, ist unächt. Vgl. Henzen zu n. 1301. Ausserdem hat Montfaucon a. a. O. pl. 26, 13 eine Gemme aus Maffei mit Vesta sitzend, in der l. das Scepter, in der rechten das Palladium haltend (s. u.), hinter ihr Mercur, vor ihr Venus (?) stehend, aus Maffei (gem. antich. II, 76 (?), der mir aber nicht zu Gebot steht).

[2] S. bes. Stälin, d. im Königr. Würtemberg gef. röm. Steininschriften und Bildwerke. Verz. u. erkl. v. Chr. Fr. Stälin in Würtemb. Jahrbb. her. v. J. G. D. Memminger Jahrg. 1835. Stuttg. 1836, I und dens. »Bis jetzt entdeckte Denkmale in Baden, Wirtemberg, bei der Stadt Wimpfen nnd auf der Norddonauseite von Baiern bis an den Limes«, wirtemberg. Gesch. I S. 33 ff. und endlich dens. 'Verzeichniss der in Wirtemberg gefundenen römischen Steindenkmale des K. Museums der bildenden Künste. Stuttg. 1846 nebst einem Nachtrag den Zuwachs von 1846 an bis 1862 enthaltend.

[3] Stälin in W. Jahrbb. n. 55 = W. G. n. 123 aus Pleidelsheim im Ober-Amt Marbach, jetzt in Stuttgart = Verzeichniss n. 85 bietet Mercur, Hercules, Minerva, Vesta; ebenso Verz. n. 88 (aus Rottenburg) wahrscheinlich identisch mit Jaumann colonia Sumlocenne, neuere zu Rottenburg a. N. gefundene Alterth. Stuttg. 1855 Taf. VII, 1 = Stälin in Würtemb. Jahrbb. Jahrg. 1843, II. Stuttg. 1846 S. 140; Stälin in W. Jahrbb. 1835 n. 118 = V. n. 95 = W. G. n. 279, abgeb. bei Sattler, Gesch. — Würtembergs — v. den ältesten Zeiten bis — 1260. Tübingen 1757. 4. Taf. 15 (unbekannten Fundorts); V. 142 = Würtemb. Jahrbb. Jahrg. 1858, II. Stuttg. 1860 S. 220 (aus Güglingen); Stälin W. G. n. 107 = Verz. 96 (aus Waiblingen) = W. Jahrbb. n. 105; W. G. n. 169. 170 aus Ladenburg, vgl. Creuzer, deutsche Schriften II, 2 Leipz. u. Darmst. 1846. S. 468; vielleicht auch ursprünglich Stälin, W. G. 201 aus Zöschingen. Stälin nämlich gibt als Gegenstände an: 'Pallas, Mercur, opfernde Frau'. Nach M. Mezger freilich, die röm. Steindenkmäler, Inschrr. n. Gefässtempel im K. Maximilians-Museum zu Augsburg. Augsburg 1862, vgl. v.

Einmal finden wir an der Stelle von Mercur den Apollo [1], ein ander Mal fehlt Hercules und tritt Diana dafür ein [2], ein Mal Victoria [3], ein Mal endlich finden wir Vulcan, Hercules, ,Vesta' und Pallas verbunden. [4]

*

Hefner, das röm. Bayern 3. A. S. 304; v. Raiser, der Oberdonaukreis unter den Römern II. S. 51. Taf. fig. 39 ist jedesfalls nur noch Hercules nnd Minerva vorhanden. Dieselben 4 Götter bei Schöpflin, Alsatia illustr. t. I. tab. V ad p. 437 anf einem Basrelief aus Ell, Minerva und Vesta allein auf tab. IV n. 5 u. 6 aus Wörth im Elsass. Vgl. dens. p. 475 sq. Die 4 Götter hinwiederum auf Steinen aus Godramstein bei Landau. S. G. F. Gräff, d. grossh. Antiqnar. in Mannheim. I. Mannh. 1837. n. 66, 72, 75. Vgl. die Acta Academ. Theodoro-Palatinae II (1770) p. 9 sqq. Der Altar mit der Dedication an I. O. M. (s. d. Inscbr. auch bei Steiner, cod. Dan. et Rbeni I. S. 371 n. 760) ist abgeb. auf Tab. I. Vgl. Fr. Lehne, d. röm. Alterth. der Gauen des Donnersbergs. Mainz 1836 f. I S. 107 n. 4, der jedoch wie Steiner die betreffenden Gottheiten einfach Juno nennt. Weitere Arae mit diesen vier Gottheiten s. bei dems. S. 207, n. 53 (aus Speier, n. 54 aus Haidesheim bei Mainz); 56 (wo jedoch die Seite mit Vesta abgeschlagen ist); 57 Taf. IV, 8 (aus Kostheim am Main); S. 341 n. 116 aus Kastel mit dcn Wochengöttern und der Inschr. IN H. D. D.

[1] Stäliu, W. Jahrbb. n. 57 = W. G. n. 67 = Verz. n. 84, abgeb. bei Sattler, W. G. bis 1260 Taf. IX (aus Maulbronn, jezt in Stuttgart).

[2] Stälin, W. Jahrbb. n. 58 = W. G. a. a. O. = Verz. n. 86, abgeb. bei Sattler a. a. O. Taf. 18. Das Verz. n. 86 spricht von einer unbek. weiblichen Gottbeit neben Diana mit Spiess u. Vesta. Die Göttin mit Helm nnd Spiess ist aber Minerva, die unbckannte weibliche Gottheit durcb Mond und Köcher bestimmt als Diana bezeichnet.

[3] So auf einem vierseitigen Altar aus Möglingen im Oberamt Ludwigsburg, Verz. n. 140.

[4] Stälin, W. Jahrbb. Jabrg. 1837, I Stuttg. 1838, 161 f. n. 7a, abgebildet bei Sattler, Gesch. Würtcmbergs unter den Grafen. III. Tübg. 1777. 4. Taf. 3. Dieses Relief ans Stocksberg bei Stockheim in Würtemberg, OA. Brackenbeim befindet sich im Antiquarium zu Mannheim. S. Gräff, Antiqnar. I n. 20.

Trotz Sattlers eigener Behauptung (vgl. Stälin, W. Jahrbb. a. a. O.) scheint es verschieden von dem bei Sattler, Würtemb. Gesch. bis 1260 Taf. 14 abgebildeten Relief mit Vesta allein, das sich in Stuttgart befindet. S. Verz. n. 53.

Mars, Vulcan, Juno, Victoria angeblich auf einem Stein aus Ippelbeim nach Steiner, cod. Dan. et Rb. I n. 750.

Auch finden sich nur drei Gottheiten, Minerva, Hercules, ,Vesta', oder Minerva, Mercurius, ,Vesta', indem die vierte Seite beide Male von der Inschrift an I. o. m. und Juno regina eingenommen ist. [1]

Ein Relief wahrscheinlich aus Stetten im Württembergischen Oberamt Cannstadt endlich trägt ausser ,Vesta' noch eine grössere Anzahl anderer Götter. [2]

Auf mehreren der erwähnten Reliefs ist der Göttin ein Pfau, der Vogel der Juno, beigegeben. [3] Allein schon die Verbindung mit Mercur schien zu beweisen, dass auch dann Vesta es sei, der das Thier der Juno beigegeben wurde, nicht Juno als opfernd dargestellt werde. [4]

Wenn also schon im ersten Abschnitt dieser Untersuchungen auf die Bedeutung der Vesta als einer Göttin des Opferfeuers auch nach dem Zeugnisse römischer Antiquare hingewiesen wurde, so erschiene nun in Rom auch in der Kunst die Göttin geradezu als opfernd, aus einem Kästchen Weihrauch in die lodernde Flamme werfend [5].

[1] S. Lehne a. a. O. S. 154 n. 27 abgeb. auf Taf. III, 6; S. 159, n. 30, Taf. XIV, 27, der übrigens die betreffende Gottheit allemal Juno nennt. Beidemal hält die Göttin in der r. das Scepter, auf Tafel III, 6 ist kein brennender Altar dargestellt. Die Inschrift v. III, 6 s. bei Steiner, cod. Dan. et Rh. 268; von XIV, 27 bei dems. n. 269.

Taf. XIV, 26 (aus Kassel) trägt die Widmung an Jup. o. m. conservator (Steiner a. a. O. n. 269) und mit Weglassung von Vesta Mercur, Hercules, Minerva.

[2] Stälin, W. Jahrbb. Jahrg. 1835, I S. 22, n. 15: Vesta, Venus, Diana, Apollo, Maia, Mercur, Neptun, = W. G. n. 109 = Verz. n. 83, abgeb. bei Sattler, topogr. Gesch. des Herzogthums Würtemberg. Stuttg. 1784. 4. zu S. 25.

Der Stein bei Lehne I S. 197 f. n. 48, vgl. Steiner, cod. Dan. et Rh. n. 261 soll die Bilder von Mercur, Foecunditas, Hercules, Juno, wie Lehne auch die hier besprochene Darstellung nennt, und Victoria enthalten. Mit welchen Attributen ist nicht angegeben.

[3] So z. B. Verz. n. 53, 84, 85, 86, 88.

[4] So nimmt noch Stälin a. a. O. die betreffende Göttin durchweg für eine Vesta.

[5] So auf den meisten eben angeführten Reliefs. Eine Vesta allein

Allein die betreffende Göttin ist inschriftlich als Juno festgestellt. [1] Und damit fallen alle Folgerungen, die man aus der Art der Darstellung und ihren Verbindungen mit andern Gottheiten auf diesen Reliefs hatte ziehen können, in sich zusammen.

Dass Juno opfert, erklärt sich daraus, dass die Frauen ihre Juno hatten, wie die Männer ihren Genius [2], denn auch dieser wird öfters opfernd dargestellt [3], ein Symbol der Frömmigkeit und Heiligkeit dessen, dessen ideale Seite gleichsam in ihnen göttliche Individualität gewonnen hat.

Gleichwohl erscheint auch Vesta, wie sie auf dem oben angeführten Wandgemälde opfernd dargestellt wird [4], auf Münzen [5] mit Attributen, die aus ihrer Bedeutung als Opfergöttin zu erklären sind, ja wir finden sie wirklich in die brennende Flamme des Altars libierend. [6] Immer von neuem endlich wird die aus der Reinheit der Flamme folgende Jungfräulichkeit der Göttin betont. [7]

noch auf einem Relief aus Hert bei Germersheim abgeb. in acta Acad. Theod.-Palat. II, tab. III, fig. 1, cf. p. 45.

[1] Vgl. insbes. die Taf. II, 4 bei Lehne a. a. O. Hier erscheint die oft erwähnte Göttin mit der r. in einen brennenden Altar libierend, mit der linken eine Acerra haltend neben Jupiter und darüber die Inschrift I.. O. M. IVN. REg. Der Stein, zu Mainz gefunden, befindet sich im dortigen Museum. Vgl. Steiner, cod. Dan. et Rh. 376.

[2] Preller, röm. Mythl. S. 76; 242; 567. Vgl. noch die Junones familiares bei Steiner, cod. Dan. et Rh. 1228.

[3] S. z. B. Lehne a. a. O. Taf. IV, 10; Jahrbb. d. Alterths. Fr. im Rheinb. IX; Taf. 2, 3; v. Hefner, r. Baiern. 3. A. n. XXXIV.

[4] S. o. S. 135, A. 2 u. vgl. u. S. 235 ff.

[5] S. u. V. auf Münzen.

[6] Eine Untersuchung über die Darstellung von im Opfern begriffenen Gottheiten wäre sehr zu wünschen.

[7] S. z. B. Dionys. II, 66; Ovid fast. III, 417: casta Vesta. VI, 287 sqq. Priapei. XXXI: licebit ipsa sis pudicior Vesta. Val. Max. VI, 1 init. Tu enim (Pudicitia) prisca religione consecratos Vestae focos incolis. Plut. Numa 9; Lact. I, 12; Auson. ad Grat. Caes. c. 18. Claudian. XV, 129. Serv. zu Verg. ecl. VIII, 29; Aug. de civ. Dei III, 18. Non. p. 45. Sed melius intellegi potest investis appellatos quasi in Vesta i. e.

DAS WORT VESTA.

Das Wort Vesta wurde schon erklärt.[1] Wenn nun aber im griechischen ἑστία als appellatives Wort und Ἑστία als Göttin nebeneinander hergiengen, so ist das lateinische Wort dagegen fast nur als Name der Göttin erhalten.[2] Herdfeuer und Herd in Rom heissen somit, wenn wir absehen von einer Notiz[3], nicht Vesta. Doch ist das Wort in einem Denominativum noch in ursprünglicher Weise erhalten.

Vesta nnd vestibnlum.

Die Alten leiten vestibulum ab von Vesta[4] und am Ende ist das die richtige Etymologie. Vestibulum würde dann ursprünglich den Platz für die Vesta bedeuten, die Feuerstätte, innerhalb welcher sich die Aedes, die Feuerstelle befindet[5], und auf welcher die Domus errichtet wurde. Später blieb dann der Name nur dem nicht überbauten Theil der Feuerstätte einer Familie, dem zum Hause gehörigen, aber ausserhalb der Gebäude befindlichen Freiplatze,

*

in pudicitia et castitate. Isidor. origg. VIII, 11, 67: Et ideo virginem putant, qnia ignis inviolabile sit elementum, nihilque nasci possit ex eo, quippe qui omnia, quae arripuerit, absumat. Vgl. endlich die Bezeichnung der Vesta als dea virginum in dem Thes. nov. Latinitatis sive lex. vet. e membr. nunc primum edit. in A. Maii class. anctor. e Vat. codd. ed. VIII. Romae 1836. 8. p. 607. Vgl. die VESTA SANCTA auf Münzen u. was nnten aus Anlass der Jnngfräulichkeit der Vestalinnen noch angeführt wird.

[1] S. o. S. 144 ff.

[2] Eine metonymische Verwendung wie oben S. 30, beweist natürlich dagegen nichts. Nur Nonius p. 53 vestibula sagt einfach: vestae, hoc est arae ac foci. Vgl. mythogr. III. 2, 5.

[3] S. d. vorherg. Anm.

[4] Varro bei Serv. zu Verg. Aen. II, 409 vgl. mit dems. zu ecl. VIII, 29 nnd dem Mythogr. III. c. 12, 3. Non. Marc. p. 53 vestibula. Vgl. Ovid. fast. VI, 302 sqq.

[5] Vgl. Rossbach, röm. Ehe, S. 34; Kuhn, Zeitschr. f. vergl. Sprachf. VI. S. 239.

der gewöhnlich nur auf der Vorderseite des Hauses gelegen, also Vorplatz war. [1]

Es hat sich also auch auf italischem Boden noch eine Erinnerung an einen mehr appellativen Gebrauch des Worts erhalten.

Freilich stimmte später die Lage des Vestibulums und des Focus schlecht. Das Vestibulum war der Platz vor dem Hause geworden, während der Focus mitten im Atrium [2], das ja gleichfalls dem Feuerherde seinen Namen verdankt [3], innerhalb der Aedes steht.

Nun brachte man aber den Brauch, dass die Neuvermählte die Schwelle beim Überschreiten nicht berühren durfte [4], mit dem Namen vestibulum in Verbindung. [5] Schwerlich liesse sich das anders erklären, als daraus, dass

[1] Eine Reminiscenz an die umfassendere Bedeutung des Worts findet sich bei Gellius XVI, 5: Animadverti quosdam haudqnaquam indoctos viros opinari, vestibulum esse partem domus primorem, quam vulgns atrium vocat. Nonius p. 53: Vestibula quidam putant sub ea proprietate distincta, qnod in primis ingressibus et in spatiis domorum vestae, hoc est arae ac foci, soleant haberi.

Wegen der Bedeutnng des Suffixes bulum nnd der späteren Beschränknng des räumlicben Umfangs des Worts vgl. W. Corssen, krit. Beiträge zur lat. Formenlebre. Leipz. 1863. S. 360 ff. Corssen leitet vestibulum von Sanskr. Wz. vas wohnen ab, nacbdem er mit gutem Grund die Etymologie aus vi und stabulum (Pott, etymolog. Forscbgg. I, 198; Curtius, gr. Etymol. I, S. 38) abgewiesen bat. Offenbar liegt es aber viel näber, statt an ein Verbalnomen ves—ti, das C. nicht belegt, an das griecbisch-latein. Wort ἱστία—Vesta zu denken.

[2] S. Non. in der vorigen Anm. u. vgl. den Mythogr. III. c. 2, 5.

[3] Mommsen, r. Gescb. I[3], S. 229 erklärt atrinm als die schwarze Decke. A. Kuhn in Z. f. vergl. Spracbf. VI, S. 239 f. möchte die Ableitung von âtar, zend. Fener, vorziehen und in »atrium desshalb zunächst cbenfalls den Ranm, in dem sich der Herd befindet,« erblicken.

[4] S. d. Stellen bei Rossbacb, röm. Ehe S. 360.

[5] Varro bei Serv. zu Verg. ecl. VIII, 29: Quas (nubentes) etiam ideo limen ait (Varro in aetiis) non tangere, ne a sacrilegio inchoarent, si depositurae virginitatem calcent rem Vestae, i. e. numini castissimo consecratam. Vgl. Serv. zu Aen. II, 469: Vestibulum est prima ianuae pars. Dictum autem v., — qnoniam Vestae consecratum est. Unde

die Sitte ursprünglich bei Betreten des Gesammtgebiets des Vestibulums in seiner anfänglichen Bedeutung beobachtet werden musste.

Rossbach berührt diese Erklärung gar nicht, sondern hält sich nur an die, welche von Plutarch gegeben werden. Dort wird davon ausgegangen, dass die Braut über die Schwelle gehoben wurde, und diess darauf bezogen, dass eine Erinnerung an den Raub (der Sabinerinnen) darin liege, oder eine Andeutung darauf, dass die Braut nur gezwungen ihre Jungfräulichkeit verliere, oder darauf, dass die neuvermählte, wie sie nur gezwungen das Haus betrete, es auch nur gezwungen wieder verlassen werde.[1] Die Erklärung, dass das Hinwegheben ominis caussa geschehen sei[2], beseitigt sich dadurch, dass bei Wittwen jener Brauch nicht stattfand, ein unumstösslicher Beweis, dass an den bevorstehenden Verlust der Jungfräulichkeit dabei gedacht wurde. Wie bei so vielen derartigen Bräuchen war aber der ursprüngliche Sinn dem Bewusstsein der späteren Römer vielfach entschwunden, und es wurde demselben desshalb ein anderer untergeschoben.[3]

Rossbach erklärt einfach: »die Jungfrau trat gezwungen in die Ehe, sie musste — geraubt und mit Gewalt fortgeführt werden. An der Thüre des Hauses widerstrebte sie noch einmal u. s. w.« Allein man hat kein Recht, die Erklärung Varros schlechtweg zu beseitigen. Zum mindesten sieht man daraus, dass ein so kundiger Mann, wie Varro, eine solche Auffassung für im Wesen der keuschen Göttin begründet hielt. Und nachdem sich uns die obige Etymologie von vestibulum als die richtige herausgestellt hat, liegt

nubentes puellae limen non tangunt [„ne numini dicatum locum calcantes sacrilegium committant]. Vgl. Serv. zu Aen. VI, 273: Alii dicunt (vestibulum) a Vesta dictum per imminutionem. Nam Vestae limen consecratum est.

[1] Plut. quaest. rom. 29 vgl. Rom. 14.

[2] Vgl. Plaut. Casin. IV, 4, 1; Catull. 61, 171.

[3] Vgl. Rossbach a. a. O.

es wirklich nahe, in jener Erklärung mehr als eine etymologische Spielerei zu sehen und anzunehmen, dass bei Vollzug des Brauches immerhin von manchen an das Numen castissimum gedacht wurde [1], das sich freilich auch hier wieder, jedesfalls in der Auffassung Varros, als nichts weniger denn als eine für die Fortpflanzung der Familie besorgte Göttin offenbart.

Dass bei dem unmittelbar darauffolgenden Empfang der Braut durch den Bräutigam mit Feuer und Wasser der Göttin Vesta nirgends gedacht wird, wurde als eine auffallende Erscheinung schon erwähnt [2], um so auffallender, als die Vestalinnen so vielfach nicht bloss mit dem ewigen Feuer, sondern auch mit Wasser beschäftigt sind (s. u.).

VII.

PRIVATCULT DER GÖTTIN.

Der Privatcult der Göttin wird in der That wider Erwarten selten erwähnt. Die Vesta privata zu Rom ist fast ganz aufgegangen in die Vesta populi Romani Quiritium.

Häuslicher Cultus in Rom.

So viel vom häuslichen Cultus in Rom die Rede ist [3], so ist es also gleichwohl eine Thatsache, die nicht immer hinreichend beachtet und beleuchtet ist, dass die Vesta des Privathauses in Rom viel weniger genannt wird als die Vesta populi Romani, ja als man überhaupt erwarten sollte. [4] Wie häufig werden der den Laren oder den Göttern heilige

[1] Vgl. auch oben S. 73 f. die hesiodische Vorschrift.

[2] S. 69 ff.

[3] Vgl. Marquardt, Handb. d. r. Alterth. IV, S. 143; S. 248 ff. Hauptstellen: Cato de r. r. 2; 143; Cic. de dom. 41, 109; de legg. II c. 8 sq. 19 sqq.

[4] Auch auf Inschriften wird V. selten genannt. Vgl. Orelli, Inscr. lat. sel. zu n. 1392: Vestae tituli omnino rarissimi sunt.

Herd [1], der den Penaten oder den Göttern überhaupt heilige Tisch [2], das Salzfass darauf [3] und die Schüssel auf dem Herde [4], theils einzeln, theils zusammen [5] als den Göttern geweiht erwähnt!

Wie zahllos endlich ist die Erwähnung von Laren, Manen und Penaten und des häuslichen Cultus derselben in der Litteratur wie auf Inschriften! [6]

Häuslicher Cnltus der Vesta.

Doch dürfen wir an der Verehrung der Göttin auf den Feuerherden der Privathäuser in Rom desshalb nicht zweifeln. Einmal war es ja auch in Rom Sitte, bei den Opfern an andre Götter der Vesta wenn nicht an erster, doch an letzter Stelle zu gedenken. [7]

Dass ihr die Schwelle heilig genannt wird, und der Brauch die Neuvermählte über diese wegzuheben wurde schon erwähnt (o. S. 230 ff.). Auch durfte auf den einzelnen Herden die heilige Flamme nie erlöschen. [8]

[1] S. z. B. o. S. 26; 31; 69 ff.; 91 ff. u. s. w.

[2] Naev. ap. Prob. in Verg. bucol. VI, 31: in mensa Penatium. Ovid. fast. VI, 306: olim mos erat — mensae credere adesse deos. Plut. qu. Rom. 64; quaest. conv. VII, 4, 1; Arnob. II, 67: sacras facitis mensas salinorum adpositu et simulacris deorum.

[3] Hor. carm. II, 16, 13: cui paternum splendet in mensa tenui salinum. Pers. III, 25; Arnob. a. a. O.

[4] Pers. III, 25: Est tibi far modicum, purum et sine labe salinum — quid metuas? — *cultrixque foci* secura patella. Schol. zu d. St.: cultrix foci, quia delibatae dapes in ea positae ad focnm feruntur. Cic. de fin. II, 7, 22. Vgl. auch in Verr. IV, 22, 48.

[5] Pers. a. a. O.; Val. Max. IV, 4, 3; Plin. h. n. XXXIII, 54, § 153. Geschichte bei Liv. XXVI, 36.

[6] Vgl. z. B. Preller, röm. Mythol. S. 487 ff.; 533 ff.

[7] S. o. S. 28.

[8] Arnob. adv. nat. II, 67 (vgl. S. 76): in penetralibus (adhuc) perpetuos fovetis focos. Vgl. Tibull. I, 1, 6: me mea panpertas vitae traducat inerti, dum meus assiduo lnceat igne focus. Mart. X, 47: vitam quae faciunt beatiorem, haec sunt: non ingratus ager, focus perennis. Inschr. bei Fabretti c. IV p. 283: tunc meus assidue semper bene luxit, amice, focus (Anthol. lat. ed. Burm. tom. II p. 23).

Der Sinn davon ist offenbar der, welchen Cicero in den Worten der Lex zusammengefasst hat, welche bestimmt: »sacra privata perpetua manento [1]«, wenn er auch dabei nicht an die factisch ununterbrochene Fortdauer vermöge der ununterbrochen erhaltenen Feuer gedacht hat. Denn in Wirklichkeit ist diese Sitte sicher nicht allgemein und consequent durchgeführt worden. Freilich wird Vesta bei Erwähnung jenes Brauches hier nirgends genannt. Aber sie war ja doch die Göttin aller Foci (s. S. 235, A. 1).

In der That ist es gewiss, dass Vesta auch in den Foci der Privathäuser waltet, und von hier aus für die Angehörigen des Hauses sorgt. Unter diesen Gesichtspunct fallen wohl auch die spärlichen uns erhaltenen Weihinschriften, auch wenn sie auf Altären von Privaten angebracht sind, die dem öffentlichen Cultus dienten. [2]

Und zwar ist es in Rom nun auch bestimmt und ausdrücklich die Verwendung des Feuers zu häuslichen Zwecken,

[1] Cic. de legg. II, 9, 22.

[2] Orelli 1390 = Fabretti p. 694, 150 aus Rom: VESTAE. SACRVM ‖ ANTISTITI ‖ PRAEDIORVM HELVIDIANORVM. Orelli 1392 = Gruter 26, 5 (die einzige bei diesem) = Muratori 32, 2 (aus Verona): VESTAE ‖ Q. CASSIVS ‖ M. F. ‖ VARVS ‖ V. S. L. M. Orelli 1455 = Fabretti, col. Trai. p. 339 auf einem Relief, das Vesta darstellt: VESTAE SACRVM ‖ C PVPIVS. FIRMINVS. ET ‖ MVDASENA. TROPHIME. S. u. S. 242 f. Orelli 1455 = Gruter 41, 7 = Marini Arvali II, p. 416 f. Inschrift vom Ufer des Nemisees, jetzt im capitolinischen Museum, aus dem Jahr 100 nach Chr.: DIANAE ‖ NEMORESI. VESTAE ‖ SACRVM — — ‖ P CORNELIVS TROPHIMVS ‖ PISTOR ROMANIENSIS EX REG. XIIII. IDEM CVR ‖ VICI QVADRATI ET LANIA C. F. THIONOE CONIVX ‖ EIVS VOTVM LIBENS SOLVERVNT. Auch die Inschrift im C. I. G. 5952 aus Rom gehört entschieden mehr hieher als nnter den Bereich der hellenischen Hestia: *ΕΣΤΙΑ ΠΑΤΡΩΑ* ‖ *ΙΟΥΛΙΟΣ ΜΑΙΟΡ ΑΝΤΩΝΙΝΟΣ*. Eine Weihinschrift auf einer Ara in einer Aedicula im Holdoorn, einer waldigen Anhöhe bei Nimwegen gefunden, jetzt im Musenm in der Nähe von Leiden bietet Steiner, cod. inscription. Rom. Danub. et Rheni 1851 ff. II p. 248: VESTAE ‖ SACRVM. ‖ IVL. VICTO ‖ MAG. FIG. ‖ PRO SE. Eine Weihinschrift aus Sens hat Mnratori p. 32, 4: S. VESTAE M... Die Inschrift aus Canusium

welche in Vesta ihre Beschützerin gefunden hat. [1] So hat Silius Italicus auch nach dieser Seite hin nicht Unrecht, wenn er die Libation nach dem ersten Gang (bei Silius mit Rücksicht auf die Einfachheit des Mahls vor Beginn desselben) nicht wie Servius den Göttern, sondern der Vesta bringen lässt. [2]

BILDER DER GÖTTIN IN DEN HÄUSERN.

Vesta und die Laren.

Dazu stimmt das Wandgemälde über dem Ofen in der casa del laberinto, welches über einem liegenden Flussgott

bei Orelli-Henzen 5687 s. o. S. 220 ist officieller Natur, auch die 6096 bei dems. gilt der Vesta, die für den Staat, nicht der, die für die einzelnen Hausgenossenschaften sorgt. Doch mag sie hier stehen. Sie wurde in Rom unfern vom Vestaheiligthum gefunden: [VE]STAE DONVM PRO SALVTE ‖ IVLIAE AVG. MATRIS ‖ M. ANTONINI. AVG. N. P. M ‖ EVTYCHES FICTOR CVM FILIIS ‖ VOTO SVSCEPTO.

Endlich mag hier beiläufig noch angeführt werden, dass auch einige Trieren und Quadriremen den Namen Vesta tragen. S. Mommsen I. R. N. 2790; 2711 = Orelli-Henzen 3629; 2668; 2707 = Orelli-Henzen 6889; 2723 = Or.-Henzen 6892; 2735 = Or.-Henzen 6898; 2778; 2830.

[1] Vgl. Cic. de nat. deor. II, 27, 67: vis eius (Vestae) ad aras et focos pertinet. Ovid. fast. IV, 317: inde focum servat pistor *dominamque focorum*. Firm. Matern. de errore prof. religg. c. 14 p. 20 Bursiani.: Vesta autem quid sit discite, ne putetis antiquum aliquid aut cum summo terrore inventum. *Ignis est domesticus,* qui in focis cottidianis usibus servit; quapropter cocos habeat, non miseras virgines sacerdotes etc. Dabei macht sich freilich die apologetische Tendenz sehr geltend. Weniger ist dasselbe bei Augustin der Fall, wenn er sagt VII, 16: quamvis ignem mundi leviorem, qui pertinet ad usus hominum faciles, non violentiorem, qualis Vulcani est, ei deputandum esse crediderunt. Vgl. IV, 11 in einer Aufzählung des Wirkungskreises von einer Reihe Götter: in focis domesticis Vesta. Non. 53: vestae, hoc est arae ac foci (s. o. S. 229, A. 2). Vgl. (Verg.) Moret. 52: Dumque suas peragit Vulcanus Vestaque partes (Heyne hat hier den unseligen Einfall, mit der Aldina testa zu lesen!). Sil. Ital. VI, 75 sq.: renovata focis et paupere Vesta lumina.

[2] S. o. S. 26 f.

die häufige Darstellung des Genius loci in Gestalt einer auf einen Altar zuschiessenden Schlange, darüber aber Vesta mit dem Esel neben einem Altar zwischen den Lares domestici und ausserdem die Venus Pompejana zeigt. [1]

Dass zwischen den Laren auch ein schlangenumwundenes Halbrund sich zeigt, musste gleichfalls schon angeführt werden [2], ebenso dass dazwischen ein blosser Altar [3] oder auch eine andere Göttin an demselben [4] sich findet. Schon dort wurde angedeutet, dass auch in dem Omphalos ein Altar verborgen sein könne ähnlich dem *ΒΩΜΟΣ* auf der Vase, auf welcher der Kampf um Troilos dargestellt ist. [5] Denn was liegt näher als die Laren mit dem Altar zu verbinden, wo sie vorzugsweise wirken und walten! [6] Doch wird, wo Vesta nicht selbst dabei steht, in

[1] S. o. S. 135, Anm. 2.

[2] Real Mus. Borb. IX, 20. S. o. S. 133 A. 3.

[3] Pitt. d'Ercol. IV, tav. 13 = Millin, gal. myth. pl. 89 n. 290. Ebenso Bartoli, lucernae sepulcrales. 1691, I, 1314; ferner Kenner in Archiv für Kunde österreich. Geschichtsquellen XX, 41: »2 Laren auf Sockeln stehend, bekleidet, das Haupt bekränzt, in der erhobenen r. ein Rhyton, in der gesenkten l. ein Capistrum haltend; zwischen beiden ein flammender Opferaltar.« Umgekehrt zeigt eine Figur in Gestalt jener Laren neben einer Cortina, Passeri, lucernae fictiles Pisaur. 1739. II, 64. Vgl. H. Jordan, de Larum imaginibus et eorum cultu in Ann. d. Inst. arch. 1862 p. 320 sqq.

Auf den aufgeführten Lampen findet sich einfach ein Altar. Dagegen auf dem angef. Wandgemälde steht neben dem Altar eine opfernde Figur, ähnlich der auf dem Gemälde bei Avellino Bull. Nap. 1869 t. 5. S. über diese S. 238 ff. A. 5. Ob in der Figur bei Mazois II, 24, 2 mit Mazois einfach ein Opferer zu erkennen ist, lasse ich dahingestellt. Die Gestalt ist verschleiert ohne alle weitern Abzeichen und steht neben einem Altar mit hohem Piedestal. Rechts und links die beiden Schlangen sich hoch aufbäumend vom Boden aus.

[4] Dass auch eine andere Gottheit neben dem Altar stehen kann, dafür wurde oben das Wandgemälde im Bull. Nap. 1859 t. 5 angeführt. Doch s. d. folg. Anm. Dagegen sehen wir bei Bartoli, veter. lucern. sepulcrales III, 2 eine Victoria am Altar zwischen den Laren.

[5] S. o. S. 132.

[6] Beachtenswerth ist, dass wir in dem Edict des Kaisers Theodosius v. 10. Nov. 392 (Cod. Theodos. XVI, 10, 12) lesen: nullus omnino

dem Altar nur eben der Altar, nicht das Symbol der Göttin zu erblicken sein. Dagegen wenn ich oben [1] Minervini beizutreten geneigt war, der für die Göttin mit dem Füllhorn den Namen Fortuna vorschlug, so will sich doch immer von neuem die Vermuthung aufdrängen, es könnte auch in dieser Göttin eine Vesta zu erblicken sein. Man stösst sich freilich an dem Füllhorn. Doch gibt der sorgfältige und verlässige Vaillant an [2], eine Münze der Julia Domna mit der Umschrift ‚Vestae sanctae' zeige die Göttin, in der einen Hand das Füllhorn, in der andern das Palladium haltend. Welche Göttin ist man aber dann mehr versucht in der weiblichen Gestalt zu erblicken, die am brennenden Altar libierend inmitten der beiden Laren steht, als die Herrin der Foci, die Göttin Vesta? [3]

— *Larem igne*, mero Genium, Penates nidore veneratus *accendat lumina*, imponat tura, serta suspendat. Vgl. Verg. Aen. V, 743 sqq.: Haec memorans (Aeneas) cinerem et sospitos suscitat ignis, Pergameumque Larem et canae penetralia Vestae farre pio et plena supplex veneratur acerra.

[1] S. 135.

[2] F. Vaillant, numismata imperator. Rom. praestantiora. Amstelod. 4. t. I (1696) p. 119: VESTAE SANCTAE. Figura muliebris stans, dextra cornucopiae, sinistra palladium. Hic numus secundi moduli rarissimus est. Aus letzterer Bemerkung lässt es sich vielleicht erklären, dass wenigstens schon Cohen, descript. historique des monnaies frappées sous l'emp. rom. diese Münze nicht kennt. S. u. V. auf Münzen.

[3] Diess war geschrieben, als mir die S. 236, A. 3 angef. Abhandlung von Jordan in die Hand fiel.

Jordan führt a. a. O. II p. 313 sqq. theils aus Breton, Pompeia und aus Mazois, ruines de Pompei, welche beiden Werke ich früher nicht benutzen konnte und von denen auch jetzt mir nur das letztere zu Gebot steht, theils aus Autopsie der Wandgemälde, von denen einen Theil Avellino, aber nicht genau genug schon beschrieben hatte, eine Reihe weiterer Darstellungen ausser den angeführten an, die zwischen zwei rechts und links die Composition begrenzenden Laren eine Opferhandlung an einem inmitten stehenden Altar zeigen.

Er theilt sie in solche, die ‚in publico, hoc est sive in exteriore domus parte sive in compitis', und in solche, die im innern der Häuser sich fanden. Von den ersteren führt J. unter II, A—D vier an. Auf

Bilder der Göttin allein.

Zudem liegt es nach dem spärlichen Befund einer Hestiaverehrung in Hellas näher, die Bilder der Göttin

*

A in quadrivio Fortunae (Breton p. 307) gefunden, stehen r. u. l. vom Altar zwei verschleierte Personen, die etwas ins Feuer zu werfen scheinen.

Auf B (Mazois II, t. 2, 1) ,Larum nulla sunt vestigia'; von D sagt Jordan: »Larum reliquias observavi; cetera omnia deleta erant.« Wir übergehen sie daher. Aber auch die reiche Composition auf C (Mazois III, t. 7 = Gell, Pomp. I t. 11, Breton p. 69, vgl. Minervini, Bull. Nap. 1859 p. 67) ist schlecht erhalten.

Unter E—P werden 11 Compositionen aufgeführt, leider aber nur beschrieben ohne beigefügte Abbildung, worunter E = pitt. d'Eccol. IV, 13. S. o. S. 135, A. 1; P = Bull. Nap. 1859, t. 5. S. o. S. 135, A. 3; O = Mon. d. Inst. III, 6. S. o. S. 135, A. 2.

M in einem Pistrinum (Breton S. 221 ff.) gefunden (Mazois II p. 59, t. 19) soll E ähnlich sein. Eine ähnliche Gestalt, wie sie auf E und P erscheint, verschleiert, lang bekleidet, in der l. ein Füllhorn, in der r. aus einer Patera auf den inmitten stehenden Altar libierend, erkennt man mit Sicherheit auf K (Mazois II t. 45 cf. p. 87), einem Wandgemälde in d. Küche des Hauses des Pansa und auf I, in einer Taberne der Strasse Domitians. Dem Altar nähern s. zwei Schlangen, dahinter steht ein Flötenbläser. Eine ähnliche Darstellung aber ohne Laren zeige das Haus n. 28 der Strasse Mercurs. Auf F gefunden in einem Gemach, das wie Jordan vermuthet, die Cella penaria eines Bäckers war, und H in der Küche des Hauses n. 50 in der Strasse Mercurs ist das nicht mehr sichtbare Füllhorn wohl nicht vorhanden gewesen. Auf H reiht sich an die Gestalt inmitten des Altars ein Camillus, auf F nähert sich dem Altar von links her ein nackter Jüngling mit fliegender Chlamys, in der l. einen Thyrsus, in der r. eine Traube (offenbar Liber).

L (Avell. Bull. Nap. 1854, S. 6) seie A ähnlich, N (Breton p. 227) wie es scheint, auch.

Endlich aber hat Jordan aus Brunns Schätzen ein Relief auf einer Ara mitgetheilt erhalten (abgeb. auf tav. d'agg. R, 4), welches inmitten der Laren die bewusste Gestalt an einem schlangenumwundenen Altare zeigt.

Jordan erkennt in der betreffenden Figur allemal (vgl. p. 382 sq.) einen *vir togatus* und hält denselben für einen Genius. Allein auf dem Relief aus dem Amphitheater von Capua bei Millin gal. myth. 38, 139 (die andern Abbildungen s. bei Jahn a. u. a. O. S. 302, A. 42), wo Jordan

an den Herden der Häuser, deren Schriftsteller erwähnen, vielmehr auf römischen, als auf griechischen Brauch zu

*

p. 333 sq. durch die Beischrift einen GENIVS theaTRI sicher gestellt vermuthete (er hatte das Buch nicht), geht diese gewiss auf die hinten sich zur gleichen Höhe wie die opfernde Gestalt aufbäumende Schlange; die opfernde Gestalt selbst ist gewiss ein Weib (vgl. O. Jahn, Ber. d. sächs. G. d. W. 1862, S. 303 f., der die Gestalt durch das Füllhorn als Fortuna charakterisiert glaubt) und S. 305 in A. 47 unter Berufung auf die arch. Beiträge S. 83 f. dafür geltend macht, dass Fortuna auch sonst mit der capitolinischen Göttertrias (zu Rom) verbunden sei. ‚Zum Überfluss wird noch bezeugt (Liv. XXVII, 13), dass sie einen Tempel in Capua hatte'. Allein die Göttertrias zu Capua — Jupp., Diana, Minerva — ist doch nur Hypothese, und die Verbindung der Fortuna mit dieser noch nicht belegt. Merkwürdig, dass das Denkmal in Bull. Nap. in der Nähe eines Tempels der Diana Tifatina im Gebiet von Capua gefunden wurde. Wegen der Zusammenstellung von Diana und Vesta vgl. Orelli 1455: DIANAE || NEMORESI VESTAE || SACRVM).

Ferner auf dem Wandgemälde E (pitt. d'Ercol. IV t. 13) erblickten die Herausgeber jener (p. 63) in den Ohren der opfernden Gestalt Spuren von Ohrgehängen. Jordan sah sie nicht (p. 315). Allein warum sollen wir jenen nicht glauben? Sie können unterdessen verschwunden sein. Auch Avellino hält die Figur auf dem Wandgemälde des alten Hauses in der Nähe des Heiligthums der Diana Tifatina entschieden für eine Frau und er denkt an Ceres oder Fortuna. Endlich ist in dem von Jordan zum ersten Mal publicierten Relief jedesfalls mit demselben Recht eine Frau als ein Mann zu erkennen. Jordan freilich sagt p. 332: nunc sine dubitatione testor (illam tabulam) exhibere virum togatum.

Zweitens zugegeben, dass die Lares compitales, für deren Cult August sorgte, auf die Darstellung der Lares domestici im innern jener Häuser Einfluss hatten, wie kommt es, dass bei den von Henzen mit Sicherheit nachgewiesenen Lares Augusti nirgends jene Figur mit Sicherheit zu erkennen ist, dass das gleiche von den am Äussern der Häuser ‚in publico' befindlichen Darstellungen der Laren gilt? Auf C scheint, was Jordan nicht anführt, nach der Abbildung bei Gell I t. 11 allerdings eine ähnliche Gestalt sich zu befinden. Dagegen auf den angeführten Wandgemälden inmitten der Häuser zeigt nur L (Bull. Nap. 1845 p. 6) eine ähnliche Darstellung, wie von jenen ‚in publico' A.

Ausserdem ist auf G (Avell. descr. di una casa Pomp. Nap. 1840 p. 38. S. o. S. 92, A. 1) ausser einem Lar und einem Altar mit Schlange Vulcan dargestellt. Ferner ist ein Mal auf O als die opfernde Gestalt neben dem Altar Vesta — allerdings nicht im Schleier und ohne Füll-

deuten. Die Erwähnungen geschehen zwar von Griechen, aber theils unter eigenthümlichen Umständen [1], theils stam-

*

horn — durch den Esel hinter ihr sicher gestellt. (Jordan p. 318 spricht von einer opfernden Frau, p. 334 meint er: ‚facile sit dea aliqua'). Sollte nicht auch auf F bei dem Thier hinter der Gestalt, von dem nur Spuren erhalten sind (eorum frontem pedes iuvenci videre mihi visus sum, Jordan p. 316), an einen Esel zu denken sein?

Der Ort, wo sich das Bild fand, war nach Jordans eigner Annahme die ‚Cella penaria' eines Bäckers. In einem Pistrinum aber befand sich auch das ähnliche M. Über das Verhältniss der Bäcker zu Vesta aber ist S. 242 ff. gehandelt, wobei noch zu bemerken ist, dass die Schlange bei der Vesta auch auf dem Relief S. 242, A. 2 erscheint. Die andern Wandgemälde fanden sich grossentheils in Küchen. So G, H, K, L, wenn nicht in Sacrarien in andern Theilen des Hauses, wie I, N, wohl auch P (vgl. o. S. 92). Muss da, fragen wir nochmals, nicht immer wieder die Versuchung an uns herantreten, in der opfernden, verschleierten Göttin mit Füllhorn gleichfalls Vesta zu erkennen?

Dass der Genius Caesaris ähnlich dargestellt wurde, war jedesfalls nicht die Regel. Jordan p. 333 beruft sich nach O. Müller § 405, 6 auf Amm. Marc. XV, 2. Allein dort hat der Genius zum Zeichen der Trauer Haupt und Füllhorn verschleiert. Vgl. Roulez in den Jahrbb. f. A. im Rheinl. XI (1847) S. 74. Passeri, luc. III, 109 steht mir nicht zu Gehot. Vgl. Visconti, M. Pio Clem. V, p. 56. Und wenn Jordan seinem vir togatus et velatus ähnliche Gestalten, wie er deren drei zu Neapel sah, eine vierte Caylus Rec. VII, 73, 1 bietet, eine fünfte Gori, mus. Etr. I, 49, für Genien hält, so steht dem gleich wieder entgegen, dass bei Gori letztere Figur für eine Ceres erklärt, also eine Frau in ihr erkannt wird.

Ferner sagt Jordan p. 234 selbst, er möchte lieber den Genius loci als den G. Caesaris in dem ‚vir togatus' erkennen. Jener aber ist ja durch die Schlange (vgl. die Beischrift bei Mill. g. m. 38, 139) oder das Schlangenpaar auf mehreren Bildwerken so auf E, G, I, L, O, wohl auch M, O vertreten. Möglich wäre es vielleicht auch, an die mit Vesta mehrfach sich eng berührende Bona dea zu denken. Eine Münze bei Gerhard, Agathod. und Bona dea, Abh. d. B. Ak. d. W. 1847, S. 461 ff. Taf. II, 8.

[1] S. d. Stellen oben S. 86, A. 2; S. 156 f., A. 1. Diodor V, 68 spricht nur von der Errichtung von ἑστίαι, in den Scholien zu Ar. Plut. v. 395 heisst es bei den angeblichen Bildern der Hestia ἔγραφον, bei denen des Zeus Ephestios γράφουσιν.

men sie durchweg aus der Kaiserzeit, also aus einer Zeit, wo die Idee der Göttin Vesta sich über die ganze griechisch-römische Welt verbreitet hatte. Z. B. wenn Porphyrios [1] sagt, jungfräuliche Bilder der Göttin Hestia ständen am Feuerherd, andere stellten sie in Gestalt einer Frau mit vollen Brüsten dar, so wird man dabei vielmehr an Rom als an Griechenland zu denken haben. Porphyrios Philosophie ist freilich hellenisch, aber, wenn er Thatsachen berichtet, darf man nicht übersehen, dass er vom 30. Jahre an fast sein ganzes Leben in Rom zugebracht hat. [2] Und die Vesta mater in Rom ist schon erwähnt, und es wird noch mehr von ihr die Rede sein. [3]

Endlich liegt es auch, wenn Artemidor die Erscheinung einer alten Frau auf Vesta deutet [4], nahe, dabei römischen Einfluss zu vermuthen. [5] Zwar heisst auch in Hellas die Göttin *πρέσβειρα θεῶν* und ist die älteste Schwester. [6] Aber besser stimmt die alte Frau doch zu der cana Vesta Roms. [7] Denn einmal wird auch hier Vesta als Frau

[1] Porph. bei Euseb. praep. evang. III, 11, 4: *Καὶ τὸ μὲν ἡγεμονικὸν τῆς χθονίας δυνάμεως Ἑστία κέκληται, ἧς ἄγαλμα παρθενικὸν ἐφ' ἑστίας πυρὸς ἱδρυμένον; καθὸ δὲ γόνιμος ἡ δύναμις, σημαίνουσιν αὐτὴν γυναικὸς εἴδει προμάστου.* Vgl. o. S. 185. A. 2.

[2] Vgl. Fabric. bibl. gr. ed. Harles. t. V p. 726 sqq.; Clinton, fasti Romani II p. 298 sqq.

[3] S. o. S. 28 f.; u. S. 246.

[4] Artemid. oneirocrit. II, 44 p. 227 Reiff.

[5] Auch Artemidor schrieb in Rom unter den Antoninen. S. I, 28, 66. IV, 11. Vgl. Hand, Artemidoros in Ersch und Grubers Enc. I, V, S. 440; Clinton fasti Rom. I z. J. 158 n. Chr.; Bd. II S. 286 n. 127. Mehr an Griechenland erinnert freilich der Satz (II, 27): *ἑστία αὐτή τε καὶ τὰ ἀγάλματα αὐτῆς σημαίνει πόλεως μὲν τὴν βουλὴν καὶ τὴν ἐνθήκην τῶν προσόδων, ἰδιώταις δὲ αὐτὸ τὸ ζῆν.* Allein nur eine Beeinflussnng seiner Anschanung durch die röm. Religion soll ja behauptet werden. Die zweite Hälfte des Satzes — beiläufig bemerkt — ist dabei wiederum ein Beleg für die Feuernatur der Göttin. Denn offenbar so ist es zu erklären, dass sie Symbol des Lebens ist.

[6] S. o. S. 25 f.

[7] Verg. Aen. IX, 259 und V, 744 mit Serv.: canae aut antiquae aut propter ignis favillas. Mart. I, 70, 3 sq. S. u. 'V. auf Münzen'.

bezeichnet, und ächt-römisch ist es, die Göttin, deren Cult aus grauen Zeiten stammt. selbst als altersgrau zu bezeichnen.

Die Rückwirkung römischer auf die hellenische Religion bedarf und verdient überhaupt eine Untersuchung. Nirgends liegt aber die Annahme einer solchen näher als bei einer Göttin, von deren Cult in Hellas wir die zahlreichsten weiter gehenden Nachrichten eben aus der Periode der römischen Herrschaft haben. Denn was lag mehr in der Natur der Sache, als dass ein Abglanz von der Vesta populi Romani, nachdem das Imperium dieses Volks alle Völker umfasste, auf die hellenische Hestia fiel?

So zeigt denn auch das von dem Bäcker C. Pupius Firminus [1] und seiner Frau gestiftete Relief [2] die Göttin zwar nicht als alte Frau, aber als Weib, der Ceres ähnlich. Sie sitzt verschleiert, eine Mauerkrone auf dem Haupt, das Scepter in der linken Hand, aus einer Patera in der rechten eine Schlange tränkend. Neben ihr steht ein rundes Gefäss, aus dem Ähren hervorragen und auf welchem ein Gegenstand liegt, der ebensowohl ein Brot als eine Patera bedeuten kann. [3]

VESTA GÖTTIN DES NAHRUNGGEBENDEN FEUERS.

Schon hier erscheint Vesta zugleich als die Göttin des der Nahrung der Familie, des Staates dienstbaren Feuers.

Als einer solchen widmet ihr der Bäcker C. Pupius

[1] Als solchen hat diesen Pupius schon Fabretti, col. Trai. p. 339 nachgewiesen. Auf einer Basis nämlich, die das corpus pistorum dem Kaiser Antoninus Pius im Jahr 140 setzte, finden wir einen C. Pupius Firminus, der offenbar mit dem des Reliefs identisch ist, unter den Quaestoren (Gruter 256, 1).

[2] S. o. S. 234, A. 2. Das Relief ist abgebildet bei Fabretti, col. Trai. p. 339, und bei Spanheim, diatriba de Vesta etc. in Graevius thes. t. V col. 688 u. 689.

[3] S. O. Jahn, in Berr. d. k. S. Ges. d. W. zu Leipzig. Ph. hist. Cl. IV. 1861. S. 345, A. 205. Fabretti a. a. O. denkt an eine Handmühle, Lessing (Laokoon c. IX, s. W. v. Lachmann VI S. 441, A.) an ein Rad.

Firminus das eben beschriebene Relief, und unter den wenigen oben angeführten Weihinschriften nennt die vom Jahr 100 aus der Umgegend des Nemisees [1] als Dedicator den P. Cornelius Trophimus, *pistor* Romaniensis ex regione XIIII.

Unter diesen Gesichtspunct fällt auch das Fest, das am 9. Juni der Göttin gefeiert wurde. [2] Die Matronen brachten da mit blossen Füssen in einfachen Schüsseln der Vesta ad Ianu[m] [3] Speiseopfer dar. Insbesondere war der Tag ein Festtag der Bäcker. Mühlen und Mühlesel wurden mit Kränzen geschmückt, den Eseln noch insbesondere an Schnüren aufgereihte Brötchen um den Hals gehängt. [4] Eine

[1] S. o. S. 234, A. 2. Vgl. Ov. fast. VI, 317: Inde focnm servat pistor dominamque focorum. Lyd. de mens. IV, 19.

[2] VEST[ALIA], Kal. Tusc., Ven., Maff., Rom. Picti; Vestalia, Philoc. Wenn das Kal. Maffeianum [n. das Rom. p.] den Tag als Feriae Vestae bezeichnen, so ist dies ein irriger oder ungenauer Ausdruck. Der Tag war nach sämmtlichen Kalendarien, welche die Bezeichnung enthalten, nefastns, aber nicht nefastus feriatus. S. unten den Excurs über die dies nefasti.

Insofern das Fest, wenn auch allgemein, doch nicht publico sumtn gefeiert wurde und seinem Sinn nach eben dem Walten der Göttin über den einzelnen Foci gilt, schien es jedesfalls passend es hier anzuführen.

[3] Dass die Feier der Vesta 'ad Janum' statt fand, wissen wir aus dem Kalend. rom. pict. S. C. I. L. I. p. 331. Ohne Zweifel war diess einer der Iani auf dem Forum. S. Ov. fast. VI, 397 sqq.; vgl. Mommsen, im Bull. d. Inst. arch. 1850. p. 114; C. I. L. I. p. 395 a. Nnr war der gemeinte Ianus schwerlich der medius, wie Mommsen will, sondern eher der dem Vestatempel näher gelegene Ianns snmmns. Wegen des 'summus', nicht imus vgl. jetzt nach Becker, H. d. r. Arch. I. S. 326 ff. insbes. Dernbnrg in Zeitschr. f. Rechtsgesch. 1863. S. 74 ff. S. n. Die Bestimmung 'ad Iannm' ist beigegeben, nicht um den Ort des Vestatempels zu bezeichnen, der jedesfalls bekannter war selbst als der Ianus medius, sondern weil die feiernden eben nicht in der Aedes, sondern an dem in der Nähe gelegenen Ianus sich werden gesammelt haben. Welcher Ianns gemeint sei, ergab sich aus der Bestimmnng des Festes. Man bedurfte nur eben eines freien Platzes in der Nähe für die Aufzüge der schüsselbringenden Personen mit den bekränzten Eseln (Lyd. de mens. IV, 59), nnd dieser ist durch 'ad Ianum'; bezeichnet.

[4] S. Ovid. fast. VI, 304 sqq.; 389 sqq. Prop. IV, 1, 21 sqq.

heitere Darstellung dieses Festes bietet uns ein pompejanisches Wandgemälde. Dort feiern Amoren an Stelle der Menschen unter bekränzten Eseln mit Blumen und Bechern das Fest, während im Vordergrund eben einer der Amoren jene Schnur mit Brot einem Esel um den Hals hängt. [1]

Vesta und die Penaten.

So kann es nicht befremden, dass Vesta, wenn sie oben mit den Laren verknüpft erschien, die über die Forterhaltung der Familie wachen, anderswo zu den Penaten gezählt wird, [2] welche die Vorrathskammer behüten.

Ja selbst bei der Mahlzeit, welche der Landmann vor der Aussaat im Herbst oder Frühjahr dem Jupiter dapalis darbringt, sagt Cato, könne man, wenn man wolle, auch Vesta opfern. [3]

VESTA ALS GROSSE GÖTTIN.

Allein wenn so Vesta einerseits auf den Herden der Privathäuser waltet und die engste Verbindung mit den Schutz-

[1] Mus. Borb. VI, 51, b; Gerhard, antike Bildn. 62, 3; vgl. O. Jahn, archäol. Zeitg. 1854, S. 192.

[2] Macrob. III, 4, 11: Eodem nomine (potentis) appellavit et Vestam, quam de numero Penatium aut certe comitem eorum esse manifestum est, etc. Ähnlich Serv. zu Verg. Aen. II, 296. Vgl. Cic. in Cat. IV, 9, 18: Patria communis . . . vobis aras Penatium, vobis illum ignem Vestae sempiternum . . commendat. de har. resp. 6, 12: De deorum Penatium Vestaeque matris caerimoniis. Dionys. VIII. 41. Auch die Bezeichnung Vestas de nat. deor. II, 27, 67 als custos rerum intimarum gehört hieher, denn Cicero fährt fort: Nec longe absunt ab hac vi dii Penates. Serv. zu Verg. Aen. XI, 211 sagt: Focus est ara Penatium. Vgl. Verg. Aen. I, 704; Macrob. I, 24, 22.

Die Consuln brachten beim Antritt wie beim Abgang Vesta und den Penaten zu Lavinium ein Opfer. S. u. Vgl. noch Tac. Ann. XV, 41.

[3] Cato de re rust. 132 (130). Cf. Festus ep. p. 68 Daps. Vgl. Preller, r. Mythol. S. 173. Von hier aus erhält die oben S. 234, A. 2 angeführte Inschrift (Orelli 1390) einiges Licht, welche die Göttin als antistes praediorum bezeichnet.

gottheiten derselben eingeht, so erwirkte offenbar die Scheu vor der steigenden Heiligkeit der Göttin in Rom, dass man sich hütete, diesen Namen fortan dem gewöhnlichen Hausherd beizulegen. Für diesen wurde der Name focus herrschend, etymologisch ein Wort ganz ähnlicher Bedeutung, da es gleichfalls 'der glänzende, leuchtende' zu übersetzen ist [1], während für den Opferherd im engern Sinn das Wort ara gebräuchlich wurde. Denn dass das Feuer als solches in den Augen der Italiker für das Haus noch wichtiger war, als in denen der Griechen, sieht man ja daraus, dass nicht bloss Vesta, die Göttin des Feuers auf Herd und Altar, und vestibulum etymologisch so zu deuten sind, sondern auch atrium und aedes darauf zurückweisen.

In Griechenland ist die Göttin zu keiner festen, concreten Persönlichkeit gelangt. Sie zerfällt immer wieder in die einzelnen Momente selbst, die einzelnen *ἑστίαι*, in welchen sie waltet.

Die italische Vesta ist eine wahrhafte, grosse Göttin geworden. Der Focus des Staats übertrifft hier an Heiligkeit und Bedeutung so sehr alle übrigen, dass die Göttin, die in ihm waltet, zugleich von hier als ihrem Mittelpunct aus für den Staat wie für die einzelnen sorgt. Auch in den Fällen also, wo Vesta im Privatcult verehrt wird, ist es die eine Vesta, die grosse Göttin, welche eben auch hier auf diesem Herde waltet, wie auf allen, aber gleichsam nur von einem Centrum aus, vom Feuer des Staatsherdes.

Vesta ist nicht die Göttin der einzelnen Familie, des einzelnen Hauses als einzelner. Das sind die Penaten und Laren. Die Göttin, welche in dem Focus des Privathauses waltet, hat keine Sonderexistenz für sich, wie die Laren, die Penaten jedes einzelnen Hauses.

Während die Lares familiares, die Penates des einzelnen

[1] Unrichtig hat dies Budenz, Z. f. vergl. Sprachf. VIII S. 288 f., durch die Annahme des Eintritts von lat. c für s zu begründen versucht. Aber s. jetzt Corssen, krit. Beiträge z. lat. Formenlehre. Leipz. 1863. S. 38 ff. 44.

Hauses als untergeordnete Götter ihre Sonderexistenz retteten, gibt es nur éine grosse Göttin Vesta. Und zwar sorgt diese auch für das einzelne Hauswesen und waltet in dem Feuer jedes einzelnen Herdes. Sie wird dem entsprechend auch Mutter genannt.[1] Aber die Vesta des Privathauses tritt zurück hinter Laren und Penaten. Die Sorge für die Ernährung der Familie ist viel mehr den Penaten zugefallen, die für ihre Erhaltung durch Fruchtbarkeit des Ehebetts den Laren. Die Göttin selbst waltet vorzugsweise im Feuer, das zugleich Opferfeuer ist; immer wieder schlägt die Idee der Reinheit, der Jungfräulichkeit durch und verzehrt die andern Elemente, welche die Gottheit in ihr Wesen hat aufnehmen müssen, die Gottheit, welche nicht bloss in dem Focus, sondern auch in dem Feuer jeder Ara lebt.

Kaum finden sich Spuren von einer Beschützerin keuschen Frauenthums, schöner Häuslichkeit, treuen Mutterwaltens. Aber in Rom haben dafür doch Laren und Penaten einen entwickelten, ausgedehnten, sorgfältigen Cultus. Jede einzelne Familie hat hier ihre eigenen göttlichen Beschützer. Wie wenig diess in Hellas in gleicher Weise der Fall ist, sieht man schon daraus, dass sie weder für Laren noch für Penaten einen ganz entsprechenden Ausdruck haben. Und Vesta selbst ist immerhin gleichfalls eine andere Göttin geworden.

[1] S. o. S. 28 u. vgl. Cic. de dom. sua 57, 144; Verg. georg. I, 498 sq.: Di patrii, indigetes et Romule *Vesta*que *mater*, Quae Tuscum Tiberim et Romana palatia servas. Inschr. bei Orelli-Henzen 1181. S. u.

VIII.

DIE VESTA P. R. QVIRITIVM.

DAS ALTER DES CULTS DER VESTA PUBLICA.

Die Angaben der Alten, der Cultus der Vesta seie troischen [1] oder auch athenischen [2] Ursprungs, haben immerhin wenigstens den Sinn, dass sie von der Voraussetzung ausgehen, derselbe müsse älter als Rom selbst sein.

Die Controverse der römischen Antiquare, ob Romulus oder Numa den Cultus der Vesta gestiftet habe [3], hat auf dem heutigen Standpunkt der Kritik natürlich keine Bedeutung mehr. Auch die Sage, welche Numa als den Stifter bezeichnet [4], wollte den Cultus als einen uranfänglichen bezeichnen, insofern Numa die Sacra einführte, wie Romulus die politischen und militärischen Einrichtungen traf. Freilich sobald man darüber reflectierte, dass Romulus und Numa nach einander regiert haben müssten, erregte es Anstoss, dass Rom eine Zeit lang ohne Vestacult sollte gewesen sein. Dass dadurch manche sich bewogen sahen, Romulus zum Gründer des Cultus zu machen, beweist nur eben wieder, dass man sich die Stadt nicht ohne diesen Cultus denken konnte. Dasselbe hätte die Sage vorausgesetzt, wenn schon sie Tarpeja als Vestalin bezeichnete [5], und spricht sich

[1] Prop. V (IV), 4, 69: Vesta, Iliacae felix tutela favillae. Verg. Aen. II, 296; Ov. fast. I, 528; III, 29; IV, 227; metam. XV, 730. Lucan. Phars. IX, 990 sqq. Vgl. noch oben S. 223 A. 1.

[2] Prudent. contra Symmach. II, 966 sqq. Vgl. Serv. zu Aen. III, 281, wornach die Trojaner den Cult von Athen erhielten.

Die Sage von dem athenischen Ursprung hat ohne Zweifel ihren Grund in der Verbindung des Vestacults mit dem Palladium.

[3] S. Dionys. II, 64 sq.; Plut. Rom. 22. Vgl. dens. Numa 9.

[4] Es ist diess die am häufigsten befolgte: z. B. Cic. de rep. II, 14, 26; Liv. I, 20, 3; Ov. fast. II, 69. VI, 257 sq.; Fest. p. 262; Gell. I, 12, 10; Flor. I, 2, 3; Plut. Cam. 20; Aurel. Victor de vir. ill. 3. u. A.

[5] S. die Stellen bei Schwegler, r. G. I, 9, 10. S. 486. A. 13. S. jedoch unten 'V. im Mythos'.

in der wiederholt vorkommenden Bezeichnung Vestas als einer uralten, als einer altersgrauen aus. [1]

Dass das Vestaheiligthum der historischen Zeit nicht uralt, sondern erst eine Gründung der späteren Königszeit sei, behauptet Mommsen. [2] Er sagt: »Auch das neue Königshaus mit dem Stadtherd ist vollständig ein griechisches Prytaneion und der runde nach Osten schauende und nicht einmal von den Auguren eingeweihte Vestatempel in keinem Stück nach italischem, sondern durchaus nach hellenischem Ritus erbaut.«

Gewiss hatte der Vestatempel von Anfang an Tholosform, d. h. ein rundes Dach [3], wie die griechischen Tholoi, wie die meisten, wenn nicht alle Prytaneen, wie die Skias in Sparta. Aber folgt daraus Entlehnung von Seiten der Römer? Man weiss, dass der Rundtempel gerade mehr italisch, als hellenisch ist. [4]

Dass die architektonische und religiöse Entwicklung der einfachen Tholos zum Rundtempel mit Pfeilern und Säulen latinisch ist [5], wird in dieser Ausdehnung nicht zu halten sein. [6] Aber gewiss sind allerdings die Rundbauten graecoitalisch und haben in Italien sich architektonisch und künstlerisch selbstständig weiter entwickelt, und eine viel reichere Anwendung als in Griechenland gefunden. Da nun überdiess die Form des Rundtempels aus der Bestimmung derselben zur Überdeckung des ewigen Feuers sich bei Vestatempeln aus der Natur der Sache ergibt [7], so liegt die Annahme an sich am nächsten, in Italien wie in Griechenland werde man von selbst auf diese Form verfallen sein.

[1] S. o. S. 241 f. A. 7. Vgl. z. B. Mart. I, 70, 3: Quaeris iter? dicam: vicinum Castora *canae* || transibis Vestae virgineamque domum.

[2] Mommsen, röm. Gesch. I³ S. 112; vgl. S. 166.

[3] Fest. p. 262. Rutundam. Ov. fast. VI, 263 sqq.; Plut. Numa 11.

[4] Vgl. Mommsen, röm. Gesch. I³, Seite 466.

[5] S. Mommsen selbst a. a. O. Anm.

[6] Vgl. Pyl, d. griech. Rundbauten. Greifswalde 1861. S. 96 ff.

[7] Die ‚speculativen' Erklärungen bei Fest. Plut. Ovid. a. a. O. sind selbstverständlich Erfindung später Klügelei.

Der Tempel in Rom besass jedesfalls eine ummauerte Cella [1], die nach den Münzen Säulen umgaben. [2] Das Dach wurde wohl nach dem Brand im Jahr 241 v. Chr. mit Erz gedeckt. [3] Das beste Bild davon mag der Rundtempel zu Tivoli bieten. [4]

Aber natürlich bietet dieser nur einen Anblick ähnlich dem des Vestatempels in der Zeit des Glanzes, während die Gestalt der ältesten Aedes Vestae [5], wie sie neben der Wohnung der römischen Könige lag, der baulichen Einrichtung nach den später neuerbauten sehr ähnlich gewesen sein muss, in künstlerischer Beziehung aber natürlich keinen Vergleich aushielt mit einem so anmuthigen Gebäude, wie jener Rundtempel zu Tibur. Nicht einmal das wird sich mit einiger Sicherheit behaupten lassen, dass der Tempel der Vesta von Anfang an eine Säulenstellung hatte. Aber so wie so, der Rundtempel als solcher scheint nicht für Entlehnung zu sprechen.

Die Entlehnung soll ferner die Orientierung und könnte der Mangel der Inauguration zu beweisen scheinen.

Woher es Mommsen bekannt ist, dass der Vestatempel nach Osten schaute, gestehe ich, nicht zu wissen. Schauten aber die römischen Tempel nicht gleichfalls meistens gegen Osten wie die griechischen? Ist es richtig, die Orientierung von Nord nach Süd allgemein die altitalische zu nennen? [6] Endlich aber, aus welcher Zeit datiert der Einfluss griechi-

[1] Diess geht aus den Angaben über den Penus Vestae mit Evidenz hervor. S. u.

[2] S. u. 'Vesta auf Münzen'.

[3] Plin. h. nat. XXXIV, § 13 mit der Anm. von Urlichs in der Chrestom. Pliniana. Berlin 1857. S. 302. S. u. S. 250, A. 3.

[4] Vgl. über den Vestatempel zu Tivoli C. Bock in den bull. de l'acad. royale de Belg. t. XVIII, II p. 543 ff. »Aus guter, vielleicht hadrianischer Zeit stammt er« nach J. Burckhard, der Cicerone S. 25 f.

[5] Die Schilderung, die Ovid (fast. VI, 261 sq.) von der ältesten Aedes Vestae entwirft, hat natürlich nur poetischen Werth.

[6] Vgl. über die Orientierung bes. Marquardt, H. d. r. A. IV, S. 357 ff. Bedenken unterliegen die Angaben über eine frühere Orientierung nach W.

scher Baukunst auf Italien? [1] War er nicht älter als Roms Tempel? Man darf ferner nicht vergessen, dass völlig sichere Schlüsse aus architektonischen Verhältnissen für die ältesten Zeiten wegen des gallischen Brandes nicht möglich sind. Denn ohne Zweifel wurde durch jenen die Regia wie die übrige Stadt in Asche gelegt. [2] Und wenn wir bei den späteren zahlreichen Bränden, wo das Feuer nach Augustins Ausdruck den ihm so nah verwandten Tempel der Göttin nicht verschonte [3], ein strictes Festhalten an allem wesent-

[1] Vgl. hiezu Bötticher, Tektonik IV, S. 99.

[2] Vgl. Ambrosch, Studien, S. 15, A. 65.

[3] Die erste Feuersbrunst, von der wir wissen, ist die vom Jahr 513 d. St. = 241 v. Chr., welche Augnstin (civ. Dei III, 18) mit den im Text gebranchten Ausdrücken erwähnt. S. noch Liv. ep. XIX; Dionys. II, 66; Val. Max. I, 4, 4; Plin. h. n. VII § 141; Oros. hist. IV, 11. S. u. Im Jahr 544 = 210 v. Chr. wurde die Aedes Vestae gerettet. S. Liv. XXVI, 27. Vgl. u. S. 257 A. 1.

Ob mit der Regia auch die Aedes Vestae im Jahr 710 = 44 in Folge der Verbrennung des Leichnams von Caesar auf dem Forum Beschädigungen erlitt — Cn. Domitins Calvinus stellte jene im Jahr 718 = 36 wieder her (Cass. Dio XLVIII, 42 vgl. mit den Triumphalfasten, C. I. L. I, p. 461, vgl. Henzen ebend. p. 422) — ist nicht überliefert.

Aber im Jahr 740 d. St. = 14 v. Chr. in Folge des Brands der Basilica des Paulus, der bis zum Vestaheiligthum um sich griff, flüchteten die Vestalinnen ihre Sacra zum Flamen Dialis. S. Cass. Dio LIV, 24. Ohne Zweifel wurde wie die Basilica auch der Vestatempel damals bald — noch unter August — wieder aufgebaut.

Anch der neronische Brand im J. 64 n. Chr. zerstörte den Vestatempel (Tac. ab. exc. XV, 41), und auch damals wurde er sofort wieder aufgebaut. Wir wissen wenigstens, dass er im Jahr 69, als Galba erschlagen wurde, wieder stand (Tac. hist. I, 43; Plut. Galba 27).

Und endlich sank das Heiligthum bei der grossen Feuersbrunst, die zunächst den Tempel der Pax verzehrte, unter Commodus im Jahr 191 in Asche, Herod. I, 14; Oros. VII, 16. Vgl. Enseb. z. J. 2207. Cass. Dio LXXII, 24. S. Clinton, fasti Rom. I, p. 188.

Vgl. Ambrosch, Stndien, S. 15 ff. Becker (de Romae vet. muris atque portis. Lips. 1842, p. 32 sqq.; H. d. r. A. I, S. 234 ff.) erhebt gegen die Annahme eines so langen Fortbestandes der Regia Einwendnngen ohne Gewicht. Nnr der Pontifex max. hatte seine Wohnung den Vestalinnen überlassen, seit der Kaiser P. m. war. Der falsche Ausdruck des

lichen auch der Construction voraussetzen müssen, so konnten in dieser doch damals Änderungen eintreten, als Rom möglichst rasch und planlos wieder aufgebaut wurde [1], während allerdings gewiss nie, also auch damals nicht Neuerungen eindrangen, welche die fundamentalen Religiones der gesammten Regia gestört hätten.

Dass der Vestatempel nicht inauguriert war, ist sicher anzunehmen. [2] Allein das folgte aus seiner baulichen Form.

Mommsen hat noch einen zweiten, aus den localen Verhältnissen genommenen Grund für seine Annahme, der Vestatempel gehöre in die Zeit der hellenisierenden Königsherrschaft. Die Anlage geschah erst nach der des Forum, und dieses konnte erst nach der Entwässerung des Raumes zwischen Capitol und Velia dort seinen Platz erhalten. Diese Entwässerung endlich durch die Cloakenbauten wäre M. geneigt in die republicanische Zeit zu setzen, hält sie aber, da diess nicht geht, für gewiss jünger als den servianischen Mauerring. [3]

Allein so einleuchtend diess alles zu sein scheint, so erheben sich, was das Heiligthum der Vesta betrifft, abgesehen von der Tradition, mit der dabei sehr kühn verfahren

Cass. Dio LIV, 27 (s. u. S. 254, A. 5) lässt sich gewiss auch ohne diess aus der wörtlichen Bedeutung von ‚Regia' erklären.

[1] Liv. V, 55; Tac. ab exc. XV, 43. Vgl. Preller, die Regionen d. Stadt Rom. Jena 1846. S. 85; Friedländer, Darstellgg. aus d. Sittengesch. Roms u. s. w. I. Leipzig 1862. S. 3.

[2] Gell. XIV, 7, 7 (aus Varro); Serv. zu Verg. Aen. VII, 153. G. A. B. Hertzberg, de diis Rom. patr. Halae 1840, p. 80 bestreitet es vergeblich. Cassius Dio (LIV, 27) sagt nicht, August habe einen Theil seines Hauses auf dem Palatin inaugurieren lassen, sondern: *μέρος τι τῆς ἑαυτοῦ (οἰκίας), ὅτι τὸν ἀρχιέρεων ἐν κοινῷ πάντως οἰκεῖν ἐχρῆν, ἐδήμωσεν.* Für die Leser dieses Buchs bedarf es kaum der Bemerkung, dass der Ausdruck ‚Tempel', obgleich die ‚aedes Vestae' kein ‚templum' war, mit Rücksicht auf den deutschen Sprachgebrauch unbedenklich gewählt werden zu können schien. Auch der römische Sprachgebrauch geht bekanntlich so weit. Vgl. z. B. Hor. c. I, 2, 16: templaque Vestae.

[3] S. Mommsen, r. Gesch. I³, S. 110 f., vgl. I², S. 166.

wird, gegen diese Annahmen Schwierigkeiten, über die nicht hinwegzukommen ist.

Mommsen setzt den capitolinischen Cultus der von der grossen Mauer umschlossenen Stadt gleichzeitig mit dem Cultus der Vesta des Staats und der Gemeindepenaten und ebenso die drei grossen Flamines, den Dialis, Martialis, Quirinalis. [1]

Nun besteht aber die capitolinische Göttertrias nicht aus Jupiter, Mars und Quirinus, sondern aus Jupiter, Juno und Minerva.

So scheint mir die Trias der drei grossen ‚Zünder' auf eine hinter der der capitolinischen Götterdreiheit liegende Zeit zurückzuweisen. Der Cultus dieser Trias auf dem Capitolinus, die an sich sehr alt war, ist mir mit Ambrosch [2] und Schwegler [3] eine reformatorische That der Tarquinier.

AEDES VESTAE UND REGIA.

Dagegen sind vor allem Vestatempel und Regia nicht zu trennen, wie diess auch Mommsen nicht thut (a. a. O. S. 110 f.). Regia, Regia Numae, Atrium Vestae und Atrium regium sind Bezeichnungen, die auf einen und denselben Gebäudecomplex gehen. [4]

[1] Mommsen, r. G. I[3], S. 166.

[2] Studien, VII, S. 196 ff.

[3] r. Gesch. I, S. 697 ff.

[4] S. die frühere Litteratur über diese Frage bei Ambrosch, Studien, S. 1 ff.

Ambrosch hat, gegen Nardini, Oudendorp u. Ernesti (zu Sueton. Octav. 76), Marini (Arvali p. 13), Fea (Indic. del Foro Rom.), Sachse, Canina (Nibby, Piale; Bunsen hat seine Ans. wiederholt geändert. S. Ambrosch a. a. O. S. 20, A. 95), den Nachweis geliefert, dass es nur éine Regia gab, und dass, wo die Schriftsteller von einer solchen sprechen, sie stets nur eine und dieselbe im Auge haben.

Allein er glaubt, „dass von der Regia als einem Templum »durch Bestimmung wie durch die Örtlichkeit die Amtswohnungen des Oberpriesters, des Opferkönigs und der Aufenthaltsort der Vestalinnen völlig verschieden waren. Jene beiden lagen in dem oberen Theile der dem Volke unter diesem Namen bekannten Strecke der h. Strasse; der Tem-

Dass die gewöhnlich schlechthin so genannte Regia die Regia Numae war, ist gewiss [1]; ebenso dass in ihr der Pontifex maximus seine Amtswohnung hatte. [2] Die Amtswohnungen der Vestalinnen [3] befanden sich im Atrium Vestae [4], dicht beim Tempel der Vesta. [5] Aber auch die Regia lag dicht beim Tempel der Vesta. [6] Nach Ovid scheinen Atrium

pel der V. aber nnd die mit ihm verbundenen Wohnungen der Vestalinnen (das Atrium Vestae) neben und ganz in der Nähe der Regia.«

Becker, de Romae veteris muris atq. portis. Romae 1842 p. 23 sqq.; H. d. r. A. I S. 222 ff. hat den Erweis Ambroschs, dass es nur éine Regia gab, adoptiert, aber in diese eine nnd zwar neben der Aedes Vestae gelegene, mit dem Atrinm Vestae identische Regia auch die Amtswohnungen des P. m. nnd der Vestalinnen verlegt. Dagegen die Amtswohnung des Opferkönigs wird seit Ambroschs nnd Beckers wiederholter (ausser a. a. O. s. dens., die röm. Topographie in Rom. Leipz. 1844. S. 50 ff.; zur röm. Topographie. L. 1845. S. 89 f.) Beweisführung niemand mehr in der Regia suchen.

[1] S. Ambrosch a. a. O. S. 4 ff.

[2] Früher hatte man eine zweite Regia als Wohnung des Rex sacrificulus nnd P. m. von der am Forum gelegenen nnterschieden. A. (Cap. I) hat die Existenz dieser zweiten Regia widerlegt, aber dafür eine von der Regia getrennte eigene Wohnnng des P. m. angenommen. Allein s. Becker S. 228 ff. Vgl. Serv. z. Aen. VIII, 363: domus enim, in qua Pontifex habitat, Regia dicitnr (, qnod in ea rex sacrificulns habitare consuesset). Es ist klar, dass das eingeklammerte ein irrthümlicher Znsatz ist. Vgl. Sueton Caes. 46. Cic. ad Att. X, 3: Visum te ainnt in regia (bei Caesar): nec reprehendo, quippe qnnm ipse istam reprehensionem non fugerim. Nnr Cass. Dio XLIV, 17 wird von der Exegese Beckers misshandelt.

[3] Vgl. Cass. Dio LIV, 27; Herodian V, 6: *ἀποσπάσας αὐτὴν τῆς Ἑστίας καὶ τοῦ ἱεροῦ παρθενῶνος γυναῖκα ἔθετο.*

[4] Plin. ep. VII, 19: virgines, cum vi morbi atrio Vestae coguntnr excedere etc. Gell. I, 12: Virgo Vestalis simnl est capta atque in atrium Vestae deducta — est.

[5] Dionys. II, 67: *δίαιταν ἔχουσαι παρὰ τῇ θεῷ.* S. z. B. Martial. I, 70, 3 sq.: Quaeris iter? dicam: vicinum Castora canae Transibis Vestae *virgineam*qne *domum.* Nach Ambrosch a. a. O. S. 35, A. 158 soll Cass. Dio LIV, 24 Aedes und Atrinm zusammen unter dem Namen *Ἑστιαῖον* begreifen. Allein bei genauerer Ansicht der Stelle wird niemand diess bestätigt finden.

[6] Plut. Numa 14: *ἐδείματο πλησίον τοῦ τῆς Ἑστίας ἱεροῦ τὴν καλουμένην*

Vestae und Regia geradezu identisch. [1] Allein man wird daraus nur schliessen dürfen, dass der ganze Complex heiliger Gebäude [2] unter dem Namen Regia zusammengefasst werden konnte. [3] Nichtsdestoweniger ist die Aedes Vestae als ein freistehendes Gebäude zu denken [4], und war das Atrium der Vestalinnen, obschon es an die Wohnung des Pontifex in der Regia grenzte [5], weder identisch damit [6], noch darf

'Ρηγίαν, οἷον βασίλειον οἴκημα. Cass. Dio fr. Val. 20 p. 7 Bekker: ὅτι ο Νουμᾶς ᾤκει ἐν κολωνῷ τῷ Κυριναλίῳ ὠνομασμένῳ ἅτε καὶ Σαβῖνος ὤν, τὰ δὲ δὴ ἀρχεῖα ἐν τῇ ἱερᾷ ὁδῷ εἶχε, καὶ τάς τε διατριβὰς πλησίον τοῦ Ἑστιαίου ἐποιεῖτο καὶ ἔστιν ὅτε καὶ κατὰ χώραν ἔμενεν. Solin. I, 21: (habitavit N.) in colle primum Quirinali, deinde propter aedem Vestae, quae adhuc ita appellatur.

Vgl. Serv. zu Aen. VII, 153: templum Vestae non fuit augurio consecratum, ne illuc conveniret senatus, ubi erant virgines. (Nam haec fuerat regia Numae Pompilii.) Ad atrium autem Vestae conveniebat, quod fuerat a templo remotum. Das in Klammern geschlossene Sätzchen ist offenbar ein ungehöriger oder versprengter Zusatz. Das Wort ‚remotum' aber bedeutet hier nicht ‚weit entfernt', sondern drückt nur aus, dass die Aedes und das Atrium baulich getrennt waren. Vgl. über diese Bedeutung des Worts Becker a. a. O. I, 223, A. 347.

[1] S. Ov. fast. VI, 267: Hic locus exiguus, qui sustinet atria Vestae, tunc erat intonsi regia magna Numae. Trist. III, 1, 29: Hic locus est Vestae, qui Pallada servat et ignem. Hic fuit antiqui regia parva Numae.

[2] Über die Wohnung des Rex sacrificulus, die man verführt durch die irrthümliche Angabe des Cass. Dio LIV, 27 gleichfalls in der Regia hatte unterbringen wollen, s. Becker a. a. O. S. 228 ff.

Die früheren Erklärungen d. St. s. bei Ambrosch a. a. O. S. 42 ff.

[3] Vgl. u. S. 255 ff.

[4] Dies beweist evident schon ein Fall, wie der Liv. XXVI, 27 erzählte: comprehensae (v. Feuer) lautumiae — et atrium regium (vgl. u. S. 258 A. 1); aedis Vestae vix defensa est.

[5] Da Cass. Dio LIV, 27 (s. Becker a. a. O.) offenbar nur irrthümlich statt von der Wohnung des P. m., von der des Rex sacrif. spricht, so beweist die Stelle den localen Zusammenhang der Wohnungen der Vestalinnen und des P. m.

[6] Diess ist seit Becker allerdings die herrschende Meinung. Vgl. Preller, d. Regionen d. Stadt Rom. Jena 1846. S. 180 f.; Reber, die Ruinen Roms, S. 134.

man es schlechtweg davon scheiden [1], sondern es ist etwa als ein selbstständiger Theil der Regia zu bezeichnen. [2]

Wie dem aber sein mag, der engste Connex zwischen Aedes Vestae und Regia liegt vor. [3] Wäre jene eine so späte Anlage, müsste es auch diese sein. Wäre der Cultus im Vestaheiligthum so jung, müssten es auch die Heiligthümer in der Regia sein. Denn an eine Verlegung älterer Heiligthümer in die neue Gründung wird niemand denken, der die Superstition der Alten in solchen Dingen kennt.

In der Regia befand sich nun aber unter anderm ein hochheiliges Sacrarium, in dem die uralterthümlichen Lanzen des Mars aufbewahrt wurden, und ein Heiligthum der Ops Consivia [4], das von niemand als von dem *sacerdos publicus*,

[1] Diess scheint schon der Ausdruck ‚atrium regium' bei Liv. XXVI, 27 (vgl. Rein in Paulys Realenc. VI, 2 S. 250) einerseits, ‚regia Vestae' bei Orelli 2353 andrerseits zu beweisen. Doch ist auf letztere Bezeichnung als in Versen später Zeit gebraucht, in der zudem die alten Pontifices zum Unterschied von den Pontifices Solis Pontifices Vestae hiessen, wenig zu geben, und wenn Liv. XXVII, 11, wo er von dem Wiederaufbau des Atrium spricht, dessen Zerstörung durch Feuer er XXVI, 11 erzählt, statt ‚atrium regium' *‚atrium regiam'*, wie man jetzt liest, sagt, so kann man allerdings annehmen, er habe bei der Erzählung des Brands in jenem Ausdruck zusammengefasst, was er beim Wiederaufbau zerlegt. . . Allein man kann auch mit Rücksicht auf XXVII, 11 XXVI, 27 ändern, etwa ‚atrium regiaque' lesen, zumal da der Puteanus que sehr oft durch q gibt. Zu beachten ist jedesfalls, dass Festus sagt (p. 333): [Scribonianum ap]pellatur ante atria puteal, während auch Ov. fast. VI, 267 von atria Vestae spricht.

[2] Vgl. Rein in Paulys Realenc. VI, 2 S. 2507. Hinter der Aedes sodann lag der ‚lucus Vestae', qui a Palatii radice in novam viam devexus est'. Cic. de Div I, 45. Über ihr Verhältniss zur Nova via vgl. Reber a. a. O. S. 141.

[3] Dies ist auch Mommsens Ansicht (r. G. I[3], S. 110 f.)

Vgl. über die éine Regia Ambrosch, Studien S. 2 f.; Becker, H. d. r. A. I, S. 222 ff.

[4] Das Sacrarium in der Regia mit den Lanzen des Mars wird in einem Senatsbeschluss bei Gellius IV, 6 erwähnt. Vgl. Jul. Obseq. 78. Häufiger wird bloss von den ‚hastae Martis in regia' gesprochen. S. z. B. Jul. Obseq. 96; 104; 107; 110.

worunter sicher wohl der Pontifex maximus zu verstehen

Von einem sacrarium *Martis* spricht Servius (zu Aen. VIII, 3): Nam is, qui belli susceperat curam, sacrarinm Martis ingressus primo ancilia commovebat, post hastam simulacri ipsius dicens: Mars vigila. Vgl. VII, 603: nam moris fuerat indicto bello in Martis sacrario ancilia commovere. Preller (r. Mythol. S. 309) nimmt mit Ambrosch (Studien S. 7 f. A. 32) diess unbedenklich für das Sacrarinm mit den Lanzen des Mars in der Regia. Das ist aber gewiss irrig. ‚In der Regia befand sich weder eine Statne des Gottes, sondern nur Lanzen als Symbol desselben und überdiess also weder éin Speer, sondern wenigstens zwei (Plnt. Rom. 29, der von éinem als Symbol des Mars in der Regia befindlichen Speer spricht, kann gegen die vielfache Erwähnung der *hastae* Martis nicht ins Gewicht fallen), noch die Ancilia, die auf dem Palatin von den Saliern gehütet wurden. Vgl. Hartung, R. d. Römer II, S. 158, 169; Becker, H. d. r. Alterth. I, S. 230, der nur, wie gesagt, Dio XLIV, 17 dort schlimm behandelt. Zwar wird erzählt, das Ancile *διιπετὲς* seie vor die Regia Numae gefallen oder in ders. gefunden worden (Dionys. II, 71; vgl. Ov. fast. III, 357 ff.; Plut. Numa 13). Allein die Sage will dasselbe damit nur als ein Geschenk der Gottheit an Numa bezeichnen. Und derselbe Dionys. sagt, *Σάλιοι ὧν ἐν Παλατίῳ κεῖται τὰ ἱερά*, und derselbe Plutarch nennt a. a. O. d. Salier Hüter der Ancilien. Die *curia Saliorum* lag aber bekanntlich *in Palatio* (Cic. de div. I, 17, 30: curia Saliorum qnae est in Palatio. Dionys. fr. XIV, 5: *ἐν δὲ τῇ Ῥώμῃ καλιά τις ἱερὰ περὶ τὴν κορυφὴν ἱδρυμένη τοῦ Παλατίου κτλ.*) Val. Max. I, 8, 11 nennt diese Curie *sacrarium*. Bei Plnt. Cam. 32 heisst sie *καλιὰς τοῦ Ἄρεως (Martis)*. Der Fiction, dass der Lituus des Romulns beim gallischen Brand nicht mitverbrannt sei, verdanken wir an all den angef. Stellen die Erwähnnng der Curie der Salier und ihrer Lage. Ambrosch schliesst darans, dass nur dieses Heiligthum darin werde aufbewahrt worden sein. Aber weiss er, bei welchem Anlass gerade des Wunders der Erhaltung dieses Lituus in den Schriftquellen gedacht wurde? Die Statue des Gottes auch im Sacrarium Martis wird jünger sein. Ursprünglich wurden wohl nur die Ancilien ‚b e w e g t'. So hätten wir hier auf dem Palatin ein Sacrarium des Mars (templum Martis Serv. VIII, 664) mit Ancilien und einer Statue des Mars ausser dem Lituus des Romnlns. Auch Mommsen, r. G. 1[3] S. 50 lässt die Ancilien in dem Versammlungsort der Springer aufbewahrt werden. Das Heiligthum in der Regia wird nirgends ausdrücklich als Sacrarium Martis bezeichnet. Wohl aber sprechen Varro (de l. L. VI, 21) und Festus (v. opima spolia p. 187) ausdrücklich von einem Sacrarium der Ops Consivia in der Regia. Da nun Jul. Obseq. c. 78,

ist [1], und von den Vestalinnen betreten werden durfte.

Nun gibt es schwerlich ein älteres römisches Cultussymbol als das jener Lanzen des Mars. Unmöglich also kann unter der Voraussetzung der Gleichzeitigkeit der Religiones in der Regia [2] und der Aedes Vestae der Vestacult daselbst so jung sein, wie diess Mommsen annimmt. Diese Gleichzeitigkeit geht aber, abgesehen davon, dass sie bei dem localen Zusammenhang von Regia und Vestaheiligthum sich fast von selbst versteht, schon daraus hervor, dass nach Varro (a. a. O.) nur die Vestalinnen und der Sacerdos publicus Zutritt in jenes Sacrarium der Ops Consivia hatten.

Nur an einen Umstand mag noch erinnert werden. Eine der alterthümlichsten Culthandlungen schon ihrem ganzen Charakter nach ist das Opfer des Octoberrosses auf dem Marsfelde. Um das Haupt des geschlachteten Rosses stritten sich die Männer der Subura und die von der Sacra via. Siegten jene, wurde das Haupt des Pferdes an dem mamilischen Thurm in der Subura, siegten diese, wurde es

wo er den Brand der Regia im Jahr 606 d. St. = 148 v. Chr. berichtet, ausdrücklich von zwei Lorbeerbäumen daselbst, aber nur von dem Sacrarium schlechtweg spricht, so gewinnt es den Anschein, dass in dem von Varro und Festus (a. a. O.) *Sacrarium Opis* genannten Heiligthum sich die *hastae Martis* befunden haben. Allein in dem Sacrarium der Ops hatten ja nur der Sacerdos publicus und die Vestalinnen Zutritt, und wir wissen von einer ganzen Reihe Cultusacte, welche durch verschiedene priesterliche Personen, den Rex, die Regina, die Flaminica, den Flamen Dialis, die Saliae virgines mit dem Pontifex maximus für Janus, Juno, Jupiter, Mars in der Regia vorgenommen wurden (vgl. Ambrosch a. a. O. S. 12 f.). Zur Lösung des Räthsels wird wohl nichts übrig bleiben als die Annahme, Jul. Obs. bezeichne mit dem Namen *sacrarium* einen Raum, der selbst wieder in einzelne Sacrarien, darunter also jedesfalls eines des Mars zerfalle. Dass Jul. Obseq. das des Mars im Sinne habe, meint Ambrosch, Studien S. 16, A. 69.

[1] Vgl. Ambrosch, Studien S. 12 A. 49 u. s. u.

[2] Über die andern Cultushandlungen in der Regia, die hier übergangen werden können, vgl. Ambrosch, Studien und Andeutgg. S. 11 ff.; 143 ff.

an der Regia angenagelt. [1] Offenbar stammt dieser Brauch aus einer Zeit, die noch hinter der Vereinignng der palatinischen Stadt mit der collinischen liegt [2], offenbar also, muss man hinzufügen, ist die Regia selbst gleichfalls älter als jene Vereinigung. Und wollte man sagen, ja als die Regia, aber nicht als die Aedes Vestae, so schneidet auch diesen Einwand sofort der Umstand ab, dass das Blut des Rossschweifs auf den Herd der Regia [3] geträufelt [4], das Blut des Pferds selbst aufgefangen und in den Penus der Vesta gebracht wurde, von wo man es an den Palilien abholte, um es als Lustrationsmittel zu gebrauchen. [5]

Diese sacralen Thatsachen erscheinen mir von solchem Belang, dass ich nicht umhin kann, die Anlage der Regia mit der Aedes Vestae in die vortarquinische Zeit zu setzen, in die Zeit, da die uralten an den palatinischen Mauerring gelehnten Ansiedlungen noch lange nicht den von der servianischen Mauer bezeichneten Umfang erreicht hatten. Man wird eben nothwendig in der Geschichte des königlichen Roms drei Perioden zu unterscheiden haben: die des rein latinischen Roms um das Pomoerium auf dem Palatin, und innerhalb desselben die des latinisch-sabinischen, wo die Stadt noch die sabinische Ansiedlung auf dem Quirinal umfasste, und endlich die Periode, die durch den Namen der Tarquinier in der Tradition bezeichnet ist.

Über den Cult der Vesta im palatinischen Rom, ausserhalb dessen Pomoerium die Aedes Vestae allerdings gelegen war, lassen sich natürlich nur Vermuthungen aufstellen. In der Ausdrucksweise der Sage gesprochen, wie und wo die Göttin vor Numa verehrt wurde, darüber wissen wir nichts. Ohne Zweifel — darin hatten jene römischen Antiquare

[1] Fest. p. 178 October equus. Plut. quaest. Rom. 97.

[2] Vgl. Mommsen selbst r. G. I³ S. 51 f.

[3] Die Vermuthung, dass damit der Focus in der Aedes Vestae gemeint sei, drängt sich zwar auf, aber diese würde anders bezeichnet sein.

[4] Fest. u. Plut. a. a. O.

[5] Ov. fast. IV, 733; Prop. V (IV), 1, 20.

Recht, welche nach Dionys. gegen die Annahme, erst Numa habe das Vestaheiligthum errichtet, protestierten — gab es schon seit der Gründung der Stadt einen Cult derselben. [1] Ob dieser in einer noch älteren Aedes innerhalb des ältesten Pomoeriums sich befand, wissen wir nicht [2], sowenig, als sich die Frage beantworten lässt, ob der Herd des Königs selbst vielleicht in ältester Zeit als *focus publicus* gedient habe. Wir wissen darüber nichts.

Beachtenswerth ist es immer, dass, wie bekannt, mit Ausnahme der Curiae veteres sämmtliche bekannte Gebäude des ältesten Roms auf dem nördlichen, dem Forum und Capitol zugewendeten Theile des Palatin gelegen waren.

Am Fusse dieses Theils des Palatin nun, das ist allerdings gewiss, lagen, sämmtlich dem wohl schon frühe mit der palatinischen Ansiedlung verbundenen Capitol [3] zugewendet, Aedes Vestae mit Atrium Vestae und Regia in der Nähe des Forums an der Via sacra [4], und zwar die Aedes hinter der Regia. [5]

*

[1] Dionys. II, 50 zählt unter den Gottheiten, welchen Tatius Heiligthümer oder Altäre errichtete, die Hestia auf.

[2] Rubino, Untersuchungen über röm. Verfassung u. Gesch. I. Cassel 1839. S. 246, A. 3 meint aus Ovid. fast. IV, 824 vgl. mit 828 schliessen zu dürfen, dass ‚der Mundus auf dem Palatin den ältesten Vestaaltar trug'.

[3] Vgl. Ambrosch, Studien I, 141 ff. Schwegler, r. G. I. S. 462.

[4] Hor. Sat. I, 9, 1; 35; Dionys. II, 66; Mart. I, 70, 3 sqq.; Stat. silv. I, 1, 28. Wegen der Lage bei dem Quell der Iuturna und damit bei dem Tempel der Dioskuren am Forum s. Dionys. VI, 13; (Val. max. I, 8, 1; Plut. Aem. Paul. 25; Lact. de orig. error. 7; Ov. fast. I, 707.) Über die Lage der Regia s. insbes. Festus p. 290 Sacram viam. App. b. c. II, 148. Vgl. Becker a. a. O. S. 222 f.

Ausserdem ist die Lage des Vestatempels sicher gestellt durch zahlreiche Inschriften von Gräbern und Denkmälern von Vestalinnen, die in der Nähe gefunden wurden. S. H. Aldroandus, Memorie n. 3 (mir nicht zugänglich): Vicino a. S. Maria Liberatrice, dove voglione che fosse il tempio di V. sono stati ritrovati da' duodieci sepolcri di virgini Vestali colle loro iscrizioni. Andr. Fulv. de Urbis antiquitat. p. 206 (mir nicht zugänglich); Luc. Faunus, de antiquitat. urbis Romae. Venet.

In dem Palatin und Capitol umfassenden Rom lag es nahe, gerade an dem Ort zwischen beiden Bergen öffentliche Gebäude und Plätze anzulegen. Jedenfalls brauchten, wenn das Velabrum und das Thal zwischen Palatin und Capitolin vor

1549. p. 36; Niebuhr in Beschr. d. St. Rom III, A S. 67; Becker, Topogr. S. 223 A. 345.

S. noch Volaterranus (in Sallengre, nov. thes. t. III, col. 957: »Nuper sub radice Palatini e regione Cosmi et Damiani templi multa Vestalium monumenta refossa.« Ambrosch, Studien S. 97 f. combiniert den Fund dieser Gräber am angegebenen Ort mit der Angabe (Fest. v. Romanam portam; Plut. Poplic. 23; qu. Rom. 79), dass einst den Leichen geehrter Bürger das Begräbniss am nördlichen Abhang des Palatin gegen das Forum hin verstattet war. Später als das Begräbniss innerhalb der Stadt allen andern verboten wurde, blieb den Vestalinnen (und später den Kaisern) dieses Recht (Serv. V. Aen. XI, 206). Allein er selbst gibt zu, dass ihre Gräber »von allen den in dieser Gegend befindlichen Gruften wohl dem Heiligthum der V. zunächst lagen.«

[5] Serv. zu V. Aen. VIII, 363 sagt: quis enim ignorat, regiam ubi Numa habitaverit, in radicibus Palatii finibusque Romani fori esse? Dionys. II, 66, wornach das ἱερὸν der H. ἐν τῇ ἀγορᾷ lag, widerlegt die Angabe des Servius nicht, sondern wird vielmehr durch diese genauer bestimmt. Vgl. Becker, de Romae vet. muris atq. portis p. 26; H. d. r. A. I, S. 223: 'Der Tempel selbst aber reichte jedesfalls nicht bis an das Forum, sondern lag weiter zurück nach dem Abhange des Palatin. So sagt auch Preller, die Regionen d. St. Rom, S. 151: 'Dahinter (hinter der Regia) lag der runde Vestatempel'. Vgl. Reber, die Ruinen Roms, S. 134.

An einigen Stellen ferner wird der Tempel da genannt, wo man die Regia genannt erwartet. Aber diess sind entweder Dichter (so Hor. sat. I, 9, 35: Ventum erat ad Vestae. Mart. I, 70, 3), die weniger topographische als poetische Zwecke verfolgen, oder späte Scholiasten. Vgl. d. Schol. zu Cic. in Verr. act. I, 7, 19 bei Orelli p. 193 u. 393, von denen der eine von dem Fornix Fabianus sagt, er befinde sich iuxta regiam in sacra via, der andere prope Vestam. S. noch die vita Salonin. Gallien. I: Fuit statua in pede montis Romulei, hoc est ante sacram viam intra templum Faustinae advecta (l. mit Mommsen, Ann. d. Inst. arch. 1858, S. 177: ac Vestae) ad arcum Fabianum.

Ambrosch im Zusammenhang seiner vielfach irrthümlichen Annahmen über Regia und Vestatempel und deren angeblichen Zusammenhang mit der 'domus regis' wollte (S. 24 ff.) aus der Nachricht von der Lage des Altars für Aius Locutius auf der Sacra via die tiefe Lage

den kolossalen Cloakenbauten im allgemeinen sumpfig war [1], die am Abhang des Palatin und der Velia, sowie überhaupt die weiter gegen Süden gelegenen Theile der Niederung, wo der Boden allmählich angeschwollen sein wird [2], diess nicht auch zu sein. Zudem sind den Cloakenbauten ohne Zweifel andere Versuche zur Entwässerung jenes sumpfigen Terrains vorausgegangen. Schon Dionysios spricht von Aufschüttungen, die man an der Stelle des Forums vorgenommen habe. [3] Nimmt man dazu, dass man offene Abzugsgräben lange vorher gezogen haben wird, ehe man sich zu dem riesenhaften Unternehmen des Cloakenbaus entschloss und dieses ausführte, so steht gewiss nichts mehr der Annahme von Bauten im Wege, die sich an Palatin und Velia lehnten, und zu diesen gehörte die Regia

der Aedes Vestae folgern. Allein s. die Zusammenstellnng und Erörterung von Cic. de div. I, 45, 69; II, 32, 101; Liv. V, 32; vgl. 50; 52; Varro bei Gell. XVI, 17; Plut. Cam. 30; vgl. 14; de fort. Rom. 5 bei Becker a. a. O. S. 244 f. Nur sehe ich nicht, dass aus Cic. de div. I, 45 hervorgeht, dass die Nova via zwischen Aedes und Lucns Vestae hindurchgieng. Vgl. Reber, die Ruinen Roms, S. 140 f. 360.

Vgl. noch Henzen im C. I. L. I, p. 422 in Betreff der nach Detleffsens (s. Arch. Anz. 1861 Sp. 192) von H. adoptierten Vermuthung wahrscheinlich an der Regia befindlich gewesenen und von da auf die Strasse zwischen dieser nnd dem Castortempel herabgestürzten capitolinischen Fasten.

[1] Varro (l. L. V, 149: Curtium in locum palustrem, qui tnm fuit in foro, antequam cloacae snnt factae, secessisse) und Dionys. (II, 50) reden nur von snmpfigen Stellen in der Gegend des späteren Forums. Vgl. Plut. Rom. 18. Nur der in solchen Dingen viel unzuverlässigere Ovid sagt einfach (fast. VI, 401): hoc, ubi nunc fora sunt, udae tenuere paludes. Anders stellt sich Verg. Aen. VIII, 360 sq. den Ort vor: passimque armenta videbant Romanoque foro et lautis mugire Carinis. Die Überschwemmnng, die Horaz (carm. I, 2, 15) schildert, geht bis zu den ,monumenta regis templaque Vestae.' Auch Bunsens Bemerkung in der Beschr. Roms I, S. 132 f. trifft nur die tiefergelegenen Theile des Forums.

[2] Vgl. die Messungen in der Beschr. Roms I, S. 35; Reber, die Ruinen Roms und der Campagna, S. 6.

[3] Dionys. II, 50.

mit der Aedes Vestae, während Forum und Comitium selbst als blosse Versammlungsplätze lange dienen konnten, ehe der Grund durch die unterirdischen Entwässerungscanäle trocken und fest genug gelegt war.

DIE AEDES VESTAE UND DIE PRYTANEEN.

Immer noch bleibt aber die Ähnlichkeit der Aedes Vestae im Complex der Regia zu Rom mit den κοιναὶ ἑστίαι in den Prytaneen. Aber ist diese Ähnlichkeit gross genug, um sie aus Übertragung oder Nachbildung erklären zu müssen oder zu können?

Zunächst fällt die Ähnlichkeit überraschend ins Auge. Hier wie dort ewige Feuer derselben Göttin, vermuthlich beide Mal in einem Rundgebäude flammend, welches hier wie dort zugleich Staatshaus ist.

Aber sehen wir näher hin, so überraschen uns die ewigen Feuer nicht mehr. Die Scheu vor Löschung des Feuers auch im Privathaus ist offenbar graeco-italisch. [1]

Der Gedanke, dass das ewige Feuer, das in jedem Hause der Gottheit ewig brannte, auch im Staatshause, im Hause des Königs für alle zu den Göttern flamme, ist fast selbstverständlich zu nennen.

In welchem Raum aber endlich sollte ein solches ewiges Feuer erhalten werden, als in einem solchen, der sich mehr oder weniger dem eines Rundbaus näherte?

Und nur soweit reicht die Ähnlichkeit.

Während in Griechenland zur Zeit des Königthums der König auf dem eigenen Herd für die Stadt opfert, besteht in Rom schon unter den Königen, wenn wir, wie wir müssen,

[1] Mommsen, röm. Gesch. I³, S. 173, spricht von dem »auch mit gesundheitspolizeilichen Rücksichten zusammenhängenden Heerd- oder Larencult.« Vgl. S. 35: ‚In der That schützt vor der Aria cattiva nichts so sicher, als das Tragen der Thiervliesse und das lodernde Feuer; woraus sich erklärt, wesshalb der römische Landmann beständig in schwere Wollstoffe gekleidet ging und das Feuer auf seinem Heerde nicht erlöschen liess.« S. u.

absehen von der Zeit vor der Erbauung der Aedes Vestae am Fuss des Palatin, von der wir in Beziehung auf den Vestacult nichts sicheres wissen, ein eigener selbstständiger Tempel der Göttin.

Nicht auf dem Herd im Atrium regium findet der Vestacult statt. Zudem befinden sich in der Regia noch andere Heiligthümer [1], ähnlich den Sacrarien in den spätern Privathäusern.

Von Vestatempeln innerhalb der griechischen Königsburgen hat sich uns keine Spur gezeigt. Und doch kennen wir gerade sie aus Homer. Man denke sich einen italischen Homer. Welche Rolle hätte bei ihm Vesta gespielt! Die Prytaneen sind eine republicanische Schöpfung. Der griechische König opferte an seiner Hestia für den Staat. Erst als es keine Könige mehr gab, musste Ersatz dafür geschafft werden. Und auch jetzt wurden keine Heiligthümer im strengen Sinne des Worts für Hestia errichtet — nur ausnahmsweise werden vielleicht solche erwähnt [2] —, sondern,

*

[1] S. o. S. 225 ff. Zu beachten ist, dass die Vestalinnen das Opfer für die Bona dea in ea domo, quae est in imperio, bringen mussten. Cic. de har. resp. 17, 37. Vgl. Ascon. in Milon. § 46 p. 49 Orell.; Plnt. Caes. 9; Cic. 19; Cass. Dio XXXVII, 45. Dieses Opfer fand also wohl ursprünglich auf dem Herd im Königshause statt.

[2] Vgl. Welcker, gr. Götterl. II, S. 696. Curtius, Peloponnes. II, S. 459, spricht nnr von einem Hestiaaltar zu Hermione. Paus. II, 35, 1 denkt aber offenbar an ein Heiligthum der H. Jedoch fragt es sich, ob der βωμὸς daselbst von der κοινὴ ἑστία zn Hermione (C. I. G. 1193. S. o. S. 99, A. 2) verschieden war. Dasselbe gilt von dem Hieron der H. im Peiraeeus (C. I. G. 101; vgl. Bursian, gr. Geogr. I S. 270, der für wahrscheinlich hält, dass dieses Hieron an der Agora gelegen sein werde) und von der Aedes Vestae zu Tarent (Cic. Verr. IV, 60, 135). Nur durch ein Versehen konnte Preller (gr. Mythol. I², S. 333, A. 1) ans Pliu. h. n. XXXIV, 13 einen Vestatempel in Syrakus folgern. Wir lesen dort: »Vestae quoque aedem ipsam (zu Rom) Syracusana snperficie tegi placuisse.« Es genüge schliesslich, Pyls Vermnthnng (a. a. O. S. 59), die schwerlich irgend Beifall finden wird, zu erwähnen: »Sofern nun die erhaltenen Rundbauten zu Orchomenos, Pharsalos, Mykene und Amyklai an ihrer Spitze eine runde Oeffnung hatten, liegt auch die Vermuthung nahe, in ihnen

während der Senat zu Rom sich in der Aedes Vestae gerade nicht versammeln durfte [1], errichten die griechischen Gemeinden einfach im Prytaneon einen Herd mit ewigem Feuer oder unterhalten überhaupt daselbst ein ewiges Feuer. [2] Die Opfer an der *κοινὴ ἑστία* aber bringen in Griechenland die Prytanen selbst. [3]

Von vestalischen Jungfrauen keine Spur. Nur eine versprengte Notiz gedenkt der Wartung ewiger Feuer durch ältere Wittwen. [4]

Die Gebäude mit den heiligen *ἑστίαι* dienten in Hellas unmittelbar selbst als Versammlungsörter. [5]

Dagegen beriefen zwar ohne Zweifel auch die römischen Könige in ältester Zeit den Senat in die Regia, aber von dieser Regia war, obwohl dicht daran gelegen, die Aedes Vestae aufs strengste geschieden.

einen heiligen Herd der Hestia zu vermuthen; waren sie aber geschlossen, so war seine Existenz im Innern unmöglich und ein solcher wohl ausserhalb des Rundbaues errichtet.«

[1] S. o. A. 6 zu S. 253 auf S. 254.

[2] S. o. S. 140.

[3] S. o. S. 111 ff.; S. 117 A. 1; S. 191 A. 3.

[4] S. o. S. 191.

[5] Bötticher, Tekt. Bd. II (Buch IV) S. 349 f. sagt: »Man würde irren, wenn man glaubte, dass in diesem runden Raume alle Räumlichkeiten vereinigt seien, die als Zubehöre des Bauwerks nothwendig sind.« S. 350: »Es sind daher nicht allein Speiseräume, sondern auch Vorrathskammern und Keller, Wohnungen für die Köche nnd für das sonstige Dienstpersonal damit verbunden anzunehmen.« »Pausanias Beschr. des Herdraumes und Speisesaals im Prytaneon zu Olympia (vgl. o. S. 127) zeigt, dass dieser Saal, wie es wohl auch nicht anders sein konnte, vom Herdraume getrennt lag.«

Allein von einem besondern Saal wissen wir eben nur aus Olympia. Wohnungen für Köche u. s. w. beruhen bloss auf Hypothese. Auch in Rom ferner war der Penus Vestae innerhalb des Rundgebäudes (s. u.). Dass der Raum im athenischen Prytaneon gross und zu Versammlungen geeignet war, geht aus den daselbst aufgestellten Bildnissen hervor (S. o. S. 183). Dagegen die Sappho des Silanion, die Brunn (G. d. gr. K. I. S. 395) aus dem Prytaneon zu Athen entführt werden lässt, stand in dem zu Syrakus. S. o. S. 104. A. 8.

Und in republicanischer Zeit haben die Magistrate der Republik, die den Prytaneen in der Hauptsache entsprechen, ja auch der Rex sacrificulus, das Gegenbild der priesterlichen Prytanen, schlechterdings nichts mit der Aedes Vestae zu thun. Den Senat konnten auch sie, schwerlich in das Atrium Vestae, aber gewiss in das daran stossende Atrium regium berufen.[1] Allein das Rathhaus lag durch die ganze Breite des Markts entfernt auf der nordöstlichen Seite des Forums, wenn auch beide am Comitium, dem Platz für die Volksversammlungen sich befanden.[2]

In Athen lag die Tholos in der Nähe des Buleuterion,

[1] Nnr das wissen wir, dass zn Lavininm am Numicius die Consuln Vesta nnd den Penaten hei Antritt und Niederlegung ihres Amtes opferten. Serv. V. Aen. II, 296; Schol. Ver. Aen. I, 260; Macrob. Sat. III, 4, 11.

[2] Vgl. neuestens Dernhurg, üher die Lage des Comitinms und des prätorischen Tribunals in Zeitschr. f. Rechtsgesch. Weimar. II. 1863. S. 69 ff. Freilich hat auch er noch nicht alle Schwierigkeiten erledigt. Ein starkes Versehen findet sich auf S. 100, wo es heisst: »Allein dieser Carcer (Mamertinus) liegt im äussersten Norden, ja sogar im Nordosten des Forums, von keinem Punkte dess. aus westlich.«

Pyl, arch. Zeitg. 1861 Sp. 141 ff.; Rundhauten S. 108 f. hat die in mehr als einer Hinsicht ansprechende Vermuthung aufgestellt, »das Gebände am Forum von Pompeji, welches bisher fälschlich als Pantheon, Colleginm der Augustalen, oder Serapeum, oder Hospitium, oder gar Macellnm genannt ist,« sei ein Heiligthum der Vesta gewesen.

Der fragliche Rnndhau liegt am Forum, nehen dem Sitzungshaus der Decurionen, in der Mitte eines grösseren Gehäudes, dessen Wände mit Scenen des Vestalienfestes (s. o. S. 244. A. 1) nnd verwandten Stilllehens geschmückt sind. Allein ehen dass es nicht bloss Scenen aus den Vestalien, sondern auch verwandten Stilllehens sind, die dort sich dargestellt finden, schwächt diesen Beweis his zur Ungiltigkeit ab. Die Nähe des Decnrionengehäudes heweist nichts. Dass in jeder kleinen italischen Stadt eine Vesta *publica* verehrt wurde, wird noch sehr erst des Beweises bedürfen, ehe man auch für Pompeji das Postulat eines Vestatempels aufstellen darf.

Und wie wenig stimmt jenes Sacrarinm an der Hinterwand mit den dort gefundenen Bildsäulen und Resten von solchen zu einem Vestaheiligthum? So wird wohl der Name jenes Gehäudes eben immer noch ein Räthsel bleiben müssen.

beide an der Agora. Allein das ist eine jüngere Schöpfung. Das alte Prytaneon lag nicht an der Agora.

Die Skias in Sparta, wenn diese dort Hestiaheiligthum war [1], lag an der Agora [2]; ob aber in der Nähe des Rathhauses der Geronten [3], ist mir wenigstens nicht bekannt. Gewiss ist, dass in dieser Skias Volksversammlungen gehalten wurden. [4] Wo bleibt da die Ähnlichkeit mit der Aedes Vestae zu Rom?

In der That weder die Hestia im griechischen Königshaus entspricht der in der Aedes Vestae zu Rom, noch das Prytaneon der republicanischen Zeit in Hellas der Regia mit dem Vestaheiligthum, und zwar wiederum weder in der republicanischen noch in der königlichen Zeit. Und die Unterschiede bestehen nicht etwa in blossen Modificationen, wie sie auch bei Entlehnung statt finden können, es sind generelle Unterschiede.

Wo findet sich zu Rom eine Spur von jenen Einladungen ins Prytaneon — von der Speisung überhaupt? Welch' ganz andre Göttin ist die Vesta populi Romani, in ihrer Aedes von heiligen Jungfrauen ewig bedient, als jene Hestia im Prytaneon, im Buleuterion, in den gemeinsamen Cultusstätten, in den Tempeln zu Hellas!

Ferner sind zwar auch die Adyta [5] Griechen und Italern gemeinsam.

Theils nämlich waren je ganze Tempel oder heilige Stätten überhaupt für jedermann ausser für die Priester oder bestimmte dazu befähigte Personen oder auch für diese unnahbar [6], theils einzelne Theile derselben [7], und zwar

[1] S. o. S. 102. Vgl. übrigens noch Urlichs im rhein. Mus. N. F. X S. 19 f.

[2] Paus. III, 11, 2.

[3] Dies meint Pyl, Rundbauten.

[4] Curtius, Peloponnes. II, S. 238.

[5] Vgl. über diese insbes. Lobeck, Aglaoph. p. 278 sqq.; Bötticher, Tektonik, Buch IV S. 15 f.; 133 f.; 301 ff.; C. F. Hermann, gottesd. Alterth. § 19, 14; Schömann, gr. Alterth. II[1], S. 183 ff.

[6] Thuk. II, 17; Minuc. Fel. Octav. c. XXIV, 266. So z. B. ein nur von den Priesterinnen betretener Tempel der Aphrodite zu Sikyon,

waren dieselben diess entweder das ganze Jahr hindurch oder waren sie an bestimmten Tagen geöffnet. [1]

Auch in Rom gab es für das Volk unzugängliche Heiligthümer, wie z. B. der Quirinustempel als Adyton erwähnt wird [2], wie ferner das Sacrarium der Ops Consivia in der Regia nur von dem Sacerdos publicus (ohne Zweifel ist der P. m. gemeint) und den Vestalinnen betreten werden durfte. [3]

Aber entsprechend den meisten griechischen Adyta war auch in Rom häufiger nicht sowohl der ganze Tempel, als einzelne Theile verschlossen. [4]

Endlich waren auch in Hellas einzelne Heiligthümer für Männer [5], wie andere für Frauen [6] unzugänglich.

Paus. II, 10, 4; ein unbetretbares Heiligthum des Zeus Lykaios in Megalopolis, Paus. VIII, 30, 2 und auf dem Lykaion der heilige Bezirk desselben Gottes a. a. O. 38, 6, vgl. Curtius, Pelop. I, S. 303; ein nur den Priestern zugänglicher Bezirk in Pallene (Paus. VII, 27, 3), vgl. Curtius I, S. 482.

[7] Pollux I, 9; Caes. b. civ. III, 105; Lact. div. inst. II, 4; Schol. Il. V, 448; Serv. Aen. II, 115; 404. Aehnlich μέγαρον, Herod. VIII, 37; Suidas s. v. μέγαρον. Vgl. εὐνοῦχος, ἱεροφάντης. Der Eileithyia zu Hermione wird täglich geopfert, ihr Bild aber darf nur die Priesterin sehen (Paus. II, 35, 11. (Vgl. Curtius, Pelop. II, S. 495.) Im Bezirk des isthmischen Heiligthums gab es ein unterirdisches Heiligthum des Palaimon (Paus. II, 2, 1. Solche hiessen vorzugsweise μέγαρα. S. Welcker, Götterl. I. S. 361 f. Berühmt ist das Adyton im Apollontempel zu Delphi. S. noch Herod. I, 159; Strabon XIV, 1 p. 639.

[1] Minuc. Fel. Octav. c. XXIV, 266: Quaedam fana semel anno videre permittunt, quaedam in totum videre nefas. Lobeck vergleicht noch Philon [Karpathios] in cant. cant. p. 722 t. IX Gall. So der Tempel des Dionysos ἐν Λίμναις (R. gegen Neaera p. 1371), der der Eurynome zu Phigalia (Paus. VIII, 41, 4), des Dionysos Lysios zu Theben, Paus. IX, 16, 6. Vgl. Paus. IX, 25, 3; VI, 25, 3. Schol. zu Lyk. 1246.

[2] Commentat. Cruq. zu Hor. Ep. XVI, 13 sq.: — templum Quirini semper clausum, quod numquam temere patefacere licebat.

[3] Varro, de l. L. VI, 21.

[4] Serv. zu Verg. Aen. XII, 199: sacrarium proprie est locus in templo, in quo sacra reponuntur. Vgl. den Schol. Barth. im Serv. ed. Lion II, p. 371 zu Aen. a. a. O.: sacrarium est locus, ubi *praecluduntur*, quae nolumus proferre.

Allein wie unmöglich ist es, sich ein griechisches Prytaneon als unbetretbar zu denken!

Dagegen war bei Todesstrafe die Betretung des Penus des Vestatempels jedermann ausser Vestalinnen und Pontifex untersagt.[1] Nur ein Mal jährlich wurde er dem Volke geöffnet[2], an den Tagen vom 7. bis 16. Juni.[3]

Dieser Penus war durch Teppiche abgesondert.[4] Er zerfiel in einen äusseren und inneren Raum.[5] Und der letztere innere Raum war offenbar nie geöffnet, nie jemand anders als den Vestalinnen[6] (und vielleicht dem Pontifex max.[7]) zugänglich.

So hat, obgleich nicht als Templum inauguriert, die Aedes Vestae durchaus den Charakter eines hochheiligen Gotteshauses, eines Gotteshauses, das nur der einen Bestimmung diente, dem Hüten und Pflegen des ewigen Feuers des Staats. Und bei aller Ähnlichkeit, die sich so leicht

[5] Paus. III, 20, 5; Cic. Verr. IV, 45, 99; vgl. Paus. VII, 27, 4.

[6] Paus. III, 22, 5; Plut. qu. Gr. 40.

[1] Ovid. (fast. VI, 451) lässt Metellus sagen (s. u.): vir intrabo non adeunda viro. App. b. c. I, 54: *πολλοί τε τῶν διωκόντων ἐς τὰς παρθένους αὐτὸν ἡγούμενοι καταφυγεῖν ἐξέδραμον ἔνθα μὴ θέμις ἦν ἀνδράσιν.* Lamprid. Heliog. 6: (Heliogabalus) in penum Vestae, quod solae virgines solique *pontifices* adeunt, irrupit. Vgl. Lucan. Phars. I, 598. (Serv. Aen. II, 166. Claudian. in Eutrop. I, 328 sq.)

[2] Festus p. 250: [Penus v]ocatur locus intimus in aede Vestae tegetibus saeptus, qui certis diebus circa Vestalia aperitur; i dies religiosi habentur. Ovid. fast. VI, 219 sq. Vgl. Serv. zu V. Aen. III, 12: nam et ipsum penetral penus dicitur, ut hodie quoque penus Vestae claudi vel aperiri dicitur. Vgl. Dionys. II, 66. Plut. Numa 9; Cam. 20.

[3] S. C. I. L. I, p. 395.

[4] S. Festus a. a. O.

[5] Wenn bei Festus a. a. O. der Penus im allgemeinen ‚locus intimus' heisst, widerspricht das der Anführung aus Veranius p. 158, 161 natürlich nicht, wenn wir dort lesen: (seria), quae est *intus* in aede Vestae in penu *exteriore.*

[6] Vgl. die Controverse über die geheimen Heiligthümer der Vestalinnen bei Dionys. II, 66; Plut. Cam. 20.

[7] Dagegen sprechen Ovid. u. Lucan a. a. O. Doch könnte das poetische Übertreibung sein.

aus dem Ursprung aus einer gemeinsamen religiösen Idee erklärt, ist doch der Unterschied der Anlage und des Charakters des Gebäudes allzutief greifend, als dass er auf etwas anderes zurückgeführt werden zu können scheint, als auf die verschiedenartige Aus- und Umbildung, welche die Idee des Vestacultus in Zusammenhang mit der ähnlichen, aber doch getrennten Entwicklung zweier ursprünglich einen Stamm bildenden Völker erlitt und erleiden musste.

DIE VESTALINNEN.

Nicht das Herdfeuer des Königshauses selbst ist also zu Rom seit der ältesten Zeit das heilige Feuer des Staats. In engem Verband mit dem Königshause, aber doch als eigenes Heiligthum flammt dasselbe zum Himmel empor. Und wenn es nur wahrscheinlich ist, dass der Oberpontificat schon vor dem Sturz der Königsherrschaft bestanden hat, so ist es gewiss, dass nach demselben nicht der Rex sacrificulus [1], sondern eben der Ober-Pontifex die Oberaufsicht über Vestacult und Vestalinnen hatte, wie die Wahl derselben. [2]

Durch reine Jungfrauen sollte das ewige Feuer ununterbrochen gehütet werden. [3]

Wo findet sich nun aber in Hellas eine Spur von dem Institut der Vestalinnen [4], das so charakteristisch ist für

[1] Nur eine einzige versprengte Notiz zeigt uns Vestalinnen und Rex sacrorum in Beziehung: Serv. V. Aen. X, 228: Nam virgines Vestae certa die ibant ad regem sacrorum, et dicebant: Vigilasne rex? Vigila. Die Worte der Formel zwangen hier beim Rex sacrorum stehen zu bleiben.

[2] S. u. S. 271. Die Tradition nimmt begreiflich als gewiss an, dass die Wahl der Vestalinnen ursprünglich durch die Könige geschah (Liv. I, 3; Dion. II, 67; III, 67; Plut. Numa 10).

[3] S. u.

[4] Vgl. ausser den o. S. 217 f. A. 1 aufgeführten Schriften Nadal, *histoire des Vestales* in mém. de l'acad. des inscr. t. IV. Paris 1723. p. 161—226; Eisenhardt, *de Vestalibus et iure Vestali.* Helmst. 1752 und in dessen Opusc. iuridica varii argumenti. Halae prope Salam

den römischen, den italischen Vestacult, ohne das er schlechtweg nicht gedacht werden kann. Auch die Wittwen, von welchen Plutarch spricht, gehören schwerlich in die Prytaneen.

Die Zahl der Vestalinnen.

Ursprünglich sollen es 4 Vestalinnen gewesen sein [1], Tarquinius Priscus zwei hinzugefügt haben [2], nach anderer Tradition Servius Tullius. [3] Die Zahl 6 blieb sodann bestehen. [4] Höchst wahrscheinlich ist die Zahl mit Rücksicht auf die Anzahl der Tribus fixiert.

Um die Mitte des vierten Jahrhunderts nach Christus waren es sieben [5], was wohl eine Folge des unterdessen unter orientalischem Einfluss immer mehr gestiegenen Ansehens der Siebenzahl war. [6]

1771. 4. p. 99—140. Rud. Brohm, *de iure virginum Vestalium* (Thorner Progr.) 1835 (diese Schrift war mir nicht zugänglich). H. Werther, *Die Vestalischen Jungfrauen zu Rom.* Progr. Bielefeld 1839. 4. Rein in Paulys Realenc. VI, 2 S. 2499 ff.

[1] Dion. II, 67; Plut. Numa 10.

[2] Dion. III, 67, vgl. II, 67.

[3] Plut. Numa 10.

[4] Fest. p. 344: Sex Vestae sacerdotes constitutae sunt, ut populus pro sua quaque parte haberet ministram sacrorum, quia civitas Romana in sex est distribnta partis, in primos secnndosque Titienses, Ramnes, Lnceres. Die letztere Angabe ist ohne Zweifel irrig. Vgl. Ambrosch, Studien I S. 194; 214 f. Es hätten dann vor der Verdoppelung der Gentes nicht 4, sondern 3 Vestalinnen sein müssen; die Annahme von Verrius Flaccus steht somit wenigstens in directem Widerspruch mit der Tradition.

[5] Vetus orbis descriptio ed. Gothofred. Genev. 1628. 4 p: Sunt antem in ipsa Roma et virgines septem ingenuae et clarissimae, quae sacra Deorum pro salute civitatis secundum antiquorum morem perficiunt et vocantur virgines Vestae. In der Ausg. der Schrift bei Mai, coll. class. auct. e codd. Vat. t. III p. 387 sqq. und danach bei Bode, scriptor. rer. myth. Cellis 1834, t. II p. VII sqq. fehlt die Stelle. Vgl. Marqnardt, H. d. r. A. IV S. 280 A. 1767). Ambros. ep. 18. § 11 (ed. Maurin. t. II p. 836): Vix septem Vestales capiuntur puellae.

[6] Rein (Realenc. VI, 2 S. 2500) vermuthet, »dass, als es keinen be-

Wahl der Vestalinnen.

War ein Platz erledigt, so wurde vom Pontifex [1] eine andere ‚capiert.‘ [2]

Durch eine Lex Papia [3] aus unbestimmter Zeit [4] wurde festgesetzt, dass der Oberpriester zwanzig Jungfrauen auswähle, aus welchen sodann ‚*in contione*‘ vermuthlich in Calatcomitien [5] durch das Loos [6] eine ausgeschieden wurde. Sie erschien dadurch als von der Gottheit selbst erwählt. [7] Doch konnten Jungfrauen auch angeboten werden. [8]

sondern Pontifex max. mehr gab, welcher der geistliche Vorsteher der Vestalinnen war, an dessen Stelle eine siebente Vestalin gewählt wurde.« Allein Rein selbst hält Zumpt, der (d. Relig. d. Römer. Berlin 1845. S. 14) auf ein früheres Vorhandensein dieser Zahl schliesst, entgegen, ‚dass sich auf den Münzen immer nur 6 Vestalinnen abgebildet finden‘. Solche Münzen haben wir aber noch von Julia Domna. Und der kaiserliche Pontificat hörte erst 382 nach Chr. auf (s. Ekhel D. N. VIII p. 386 sqq.), der Brief des Ambrosius aber ist aus dem Jahr 384 (s. Clinton, fasti Rom. t. I p. 507), die Descr. orbis einige Jahre älter.

[1] Früher angeblich vom König (Liv. I, 3; Dionys. II, 66. Plut. Numa 10). S. S. 269. A. 2.

[2] Diess ist der Terminns technicus. Die Formel gibt Gellins I, 12, 14: Sacerdotem Vestalem, quae sacra faciat, quae ius siet sacerdotem Vestalem facere pro populo Romano Quiritibus, uti quae optima lege fuit, ita te, Amata, capio. Vgl. Tac. ab exc. II, 86; IV, 16; Suet. Aug. 31; Val. Max. VI, 7; Prudent. contra Symmach. II, 1066.

[3] S. dieselbe bei Gell. a. a. O.

[4] Zuerst widerlegte Pighius (Annalen z. J. 504) die irrthümliche Identification dieser Lex Papia mit der berühmten Papia Poppaea und suchte die Zeit dieser Lex (anf 504 d. St.) festzusetzen. Cramer (a. a. O. p. 57) möchte sie nach 615 d. St. verweisen. Lange, röm. Alterth. II. S. 573 meint, sie rühre vielleicht von dem Tribunen Papius 689 d. St. her. Aber Heineccins (commentat. ad LL. PP. I, 1) wird Recht behalten, dass die Zeit der Lex völlig unsicher sei.

[5] Vgl. Mercklin, die Cooptation d. Römer. Mitau u. Leipz. 1848. S. 75 f. Bei Cass. Dio LV, 22 ist der Senat genannt.

[6] Gell. a. a. O.; Suet. Oct. 31; Cass. Dio a. a. O.; vgl. Senec. controv. I, 2 p. 68 sq.; p. 70, 17 sqq.

[7] Offenbar in diesem Sinne wird eine Virgo Vestalis maxima bei Orelli n. 2233 a diis electa genannt. Vgl. Rubino, Unterss. S. 92 A. 2.

[8] Gell. a. a. O.; Tac. ab exc. II, 86; Sueton. a. a. O.

Dagegen durfte sich niemand weigern, als wer gesetzlich excusiert war, wie die Schwester einer Vestalin, die Tochter eines Flamens, Augurs, Quindecimvirs, Septemvirs oder Saliers, die Braut eines Pontifex oder eines Tubicen sacrorum.[1] Später verlieh auch das Jus trium liberorum diese Excusatio.[2]

Erfordernisse zur Wahl.

Begreiflich konnten nur erlesene Jungfrauen ohne Fehler, denen nichts zu vollkommenem menschlichen Glück mangelte, des Dienstes der Gottheit würdig erfunden werden. Optima lege musste die Vestalin es sein, d. h. wie alle Befugnisse einer Vestalin musste sie auch alle Erfordernisse zu einer solchen besitzen.[3]

Für die ältere Zeit nahm man seither als selbstverständlich an, dass die patricische Geburt nothwendiges Erforderniss war, da der Populus nur aus den Patres bestand. Später erlangten auch zu diesem Priesterthum die Plebejer jedesfalls den Zutritt, wie denn von Labeo nur die Geburt aus einer freien[4], ehrbaren[5] und »durch menschliche Man-

[1] Gell. a. a. O. Ohne allen Grund möchte Cramer a. a. O. p. 47 sq. die Excusatio auf alle 'sponsae' ausdehnen. Dass die Schwester einer Vestalin nicht ausgeschlossen war, d. h. die excusatio nicht eine necessaria war, wie Cramer a. a. O. p. 46 (Noris. cenot. Pio. diss. II c. 7 p. 166) aus Cass. Dio XXXIX, 17 schon folgern wollte, beweisen die Ocellatae sorores bei Suet. Dom. 8. Vgl. Mercklin, Cooptatio S. 73.

[2] Gell. a. a. O. Praeterea Capito Ateius scriptum reliquit, — excusandam eius, qui liberos tres haberet. Cramer, dem Mercklin S. 73 beitritt, möchte mit einigen Codd. und den Ausgaben vor Stephanus aus Billigkeitsrücksichten lesen: qui liberos tres *non* haberet, ein Vorschlag, der schwer zu rechtfertigen sein möchte.

[3] Optima lege im Sinne von optima conditione. Vgl. Cramer a. a. O. p. 65. Huschke in krit. Jahrbb. für Rechtswissensch. I (1837) S. 405; Mercklin, Cooptation S. 75 A. * gegen Hüllmann, Jus pontificium S. 58 f. und Göttling, G. d. r. Staats-V. S. 165 A. 5; 190 A. 1.

[4] Gell. I, 12, 5: (negaverunt capi fas esse, —) cuius parentes alter ambove servitutem servierunt aut in negotiis sordidis versantur. Vgl. Cramer a. a. O. p. 39 sqq.

[5] Gell. a. a. O. 4 — — item quae ipsa aut cuius pater emancipatus sit etiamsi vivo patre in avi potestate sit.

cipationen nicht »verdorbenen« Familie [1] verlangt wird. Seit wann die Zulassung von plebejischen Jungfrauen erfolgte, ist nicht überliefert. Man möchte vermuthen, dass sie eine Folge des Eintritts der Plebejer in den mit dem Institut der Vestalinnen so eng verbundenen Pontificat gewesen sei, welchen ihnen bekanntlich die Lex Ogulnia 454 d. St. = 300 vor Chr. eröffnete. Dagegen spricht aber, dass schon in viel früheren Zeiten plebejische Vestalinnen genannt werden, [2] so, um abzusehen von den angeblichen Namen der 4 ältesten Vestalinnen [3], die Vestalin Opimia (?) im J. 271 d. St., Orbinia i. J. 282 d. St. Allein der Name der ersteren ist nicht sicher, [4] der der zweiten wenigstens in dieser Gestalt nur durch Dionysios überliefert. [5] Nimmt man nun hinzu, welche geringe Autorität solche Namen aus den ersten Jahren der Republic ansprechen können, und wie unsicher im Grunde unser Urtheil darüber ist, ob eine uns nur noch als plebejisch bekannte Gens nicht vormals auch patricisch gewesen sein kann, so wird dieses Argument für wesentlich entkräftet gelten müssen. Von den beiden nächstfolgenden,

[1] S. d. hieher gehörige vorherg. Anm. Die Emancipation eines Kindes fand bekanntlich der Regel nach nur auf dem Weg der Mancipation statt. Fand die Emancipation nach Erzeugung von Kindern statt und verblieben diese alsdann dem Grossvater (vgl. Gai. inst. I, 133), so war eine solche Tochter iure civili Waise, also nicht mehr patrima matrima, was gleichfalls Erforderniss war. S. u. S. 275. Vgl. Cramer a. a. O. p. 37 sq.; Böcking, Pandecten I², S. 217 f.

[2] Vgl. Osenbrüggen in Z. f. AW. V (1838), Sp. 837; Mommsen im rh. Mus. n. F. XVI (1861) S. 327 A. 17, jetzt in 'römische Forschungen' I. Berlin 1863. S. 79 A. 18.

[3] Diese (Gegania, Berenia (?), Canuleia, Tarpeia bei Plut. Numa 10), von denen allerdings nur 2 patricisch sind, müssen doch gewiss als das Erzeugniss sehr später Erfindung betrachtet werden.

[4] Bei Liv. II, 42 heisst sie Opia oder Oppia; bei Dionys. VIII, 89, »wo πῦρ vorhergeht« (Mommsen a. a. O.), Πρωτιμία, bei Euseb. Chron. Armen. Porphilia. In des Hieronym. Übers. heisst sie Pompilia, bei Oros. II, 8 Popillia. Nichts lag näher, als einer Vestalin den Namen des angeblichen Gründers ihres Instituts zu geben.

[5] Dionys. IX, 40.

deren Namen uns überliefert sind, ist die eine, Postumia,[1] aus einem rein oder fast rein patricischen Geschlecht, die andere, Minucia, aus einem solchen, das zwar später nur plebejisch ist, aber schon in den frühesten Jahren in den Fasten erscheint.[2]

In der That wäre es höchst auffallend, wenn von Anfang an die Patricier den Plebejern die Aufnahme in eines ihrer hochheiligsten Priesterthümer gestattet hätten,[3] zumal da von den Flamines, die zunächst in Analogie mit den Vestalinnen stehen, wenigstens die drei grossen stets patricisch geblieben und Augurat wie Pontificat erst spät den Plebejern zugänglich geworden sind.

Mommsen erklärt sich die Sache daraus, dass 'die Caption wesentlich mit der Adoption zusammenfalle', und 'die bisherige Rechtsstellung des Adoptierten für die Giltigkeit der Adoption nicht weiter in Frage komme, sondern lediglich der rechtsgiltige Eigenthumserwerb nebst der Absicht der Erwerbung an Kindesstatt erfordert werde'.[4] Allein auch im Fall, dass man zugibt, dass zwischen der Captio von andern priesterlichen Personen[5] und der einer Vestalin unterschieden werden muss,[6] wird die Behauptung, dass die Vesta-

[1] Vgl. Haakh, Real-Enc. IV S. 1932 ff.; Mommsen rh. M. a. a. O. S. 352; r. F. S. 117.

[2] Vgl. Teuffel, Real-Enc. V. S. 74 ff.; Mommsen im rh. M. a. a. O. S. 346; r. F. S. 109.

[3] Ap. Claudius Crassus in Vertheidigung der Rechte seines Standes sagt bei Liv. VI, 49, 9: ‚vulgo ergo pontifices augures sacrificuli reges creentur, cuilibet apicem dialem, dummodo homo sit, inponamus, tradamus ancilia penetralia deos deorumque curam quibus nefas sit.‘ Gewiss denkt er dabei an Vestalinnen und Salier. Und wenn »die Stelle des Livius bei dessen überall hervortretender Unkunde in Sachen des römischen Adelswesens keinen Beweis machen kann« (Mommsen, röm. Forschgg. S. 79 A. 17), — ohne Belang ist es doch nicht, dass auch er den ursprünglich rein patricischen Charakter der Vestalinnen als selbstverständlich ansieht.

[4] rh. M. S. 327; r. F. S. 80.

[5] Gell. I, 12, 15: Sed flamines quoque Diales, item pontifices et augures ‚capi‘ dicebantur.

linnen vom Pontifex wie an Kindesstatt erworben, als ‚Haustöchter der Gemeinde und in der Gewalt des Königs, später des Pontifex maximus stehend' gedacht wurden, noch eines weiteren Beweises bedürfen.[1]

Augustus gestattete sogar die Captio von Töchtern Freigelassener. Doch kam das nicht zur Ausführung.[2]

Ferner musste die zu capierende Tochter patrima und matrima sein, d. h. beide freigeborene Eltern mussten noch am Leben sein.[3]

Endlich durfte sie keinen leiblichen Fehler haben, z. B. nicht stottern und stammeln, oder an Harthörigkeit leiden.[4]

Bei ihrem Eintritt ins Priesterthum sollten die Mädchen nicht unter 6, nicht über 10 Jahre alt sein.[5] Nach der Captio wurde das Mädchen inauguriert.[6]

*

[6] Daher kam es wohl, dass Gellius sich genöthigt sah, letzteren Satz gegen die 'plerique' geltend zu machen, welche ‚capi' virginem solam debere dici putant. S. u. S. 304 A. 1.

[1] S. u. über die Captio und ihre Bedeutung S. 303 ff.

[2] Cass. Dio LV, 22. Vgl. Cramer, exc. in Gell. IV. Kil. 1832. 4. p. 31.

[3] Gell. a. a. O. Vgl. Cramer, exc. ad Gell. IV. Kil. 1832 p. 10—34. Mercklin, Patrimi matrimi, ἀμφιθαλεῖς in Z. f. AW. 1854 S. 97 ff. Nach Serv. zu Verg. georg. I, 32 wären patrimi matrimi nur Kinder aus confarreierter Ehe gewesen. Schon Pithoeus (ad coll. leg. Mos. et Rom. XVI, 2), dem Cramer a. a. O. p. 32 und Mercklin a. a. O. beitreten, hat diess mit Recht so erklärt, dass diese Bestimmung nur in ältester Zeit gegolten haben werde. Gegen Rossbach (römische Ehe S. 138 f.) hält Mercklin in einem Nachtrag (in Nro. 72) diese Ansicht aufrecht.

[4] Gell. a. a. O. Vgl. Fronto p. 116 Nieb.: neque balbam virginem, quae Vestalis sit, capi fas est neque sirbenam (syrbenam?).

[5] Gell. I, 12, 1: Qui de virgine capienda scripserunt, quorum diligentissime scripsit Labeo Antistius, minorem quam annos sex, maiorem quam annos decem natam negaverunt capi fas esse. Sozom. hist. eccl. I, 9 erwähnt das 6te Jahr. Das Alter im allgemeinen ist bei Sueton. erwähnt (Aug. 31), ihr zartes Alter von Prudentius in Symmach. II, 1065 sqq. Cramer (ad Gell. exc. IV. Kiliae 1832. 4. p. 6 sqq.) will bei Gellius für VI und X, VII und XII substituieren, gegen alle Codd. und ohne hinreichenden Grund.

Für die Arrephoren in Athen war das Alter von 7—11 Jahren festgesetzt. Etym. M. p. 149. Vgl. Bekk. anecd. 202, 3; 446, 18.

[6] Es folgt diess aus der Exauguratio der Vestalin, die wegen In-

Ohne Zweifel beim Eintritt in das Amt und der Einkleidung wurden den Vestalinnen die Haare abgeschnitten und an einem Lotosbaum, der davon 'capillaris' oder 'capillata' hiess, aufgehängt. Jedesfalls ist diess als ein Opfer aufzufassen [1] und in Parallele zu setzen mit dem Haar, das dem Opferthier abgeschnitten wurde, [2] sowie mit der Weihung von Haar und Bart des Jünglings, [3] oder dessen, der sich aus einem Schiffbruch gerettet hatte. [4] Es war ein Symbol der Hingabe an die Gottheit. [5] Dass es an einem Lotosbaum geschah, führt darauf, dass derselbe der Vesta heilig gedacht wurde, ohne Zweifel als Göttin des Feuers, da ein anderer Lotosbaum auf dem Volcanal stand. [6]

In der Formel der Captio wird die Jungfrau Amata genannt. Gewiss soll sie damit als ein Liebling der Göttin bezeichnet werden, der sie sich ganz hingibt und die ihr dafür ihre volle Liebe schenkt. [7]

cests zum Tode verurtheilt war (Cato or. de augnribus bei Festus p. 241 Probrum virginis. Cat. reliq. ed Jordan p. 67 sq.) oder nach Vollendung ihrer Zeit aus dem Dienst austrat (Gell. VII (VI), 7, 4). Rubinos (Unters. I, S. 243) und Huschkes (krit. Jahrb. f. d. Rechtsw. I (1837) S. 403) Ansicht, seit Einführung der Sortitio durch die Lex Papia seie die Inauguratio weggefallen, weist Marquardt (a. a. O. S. 281 A. 1775) mit Recht zurück.

[1] Plin. h. n. VI, 44 § 235. Antiquior illa est (lotos), sed incerta eius aetas, quae capillata dicitur, quoniam Vestalium virginum capillus ad eam defertur. Fest. ep. p. 57: Capillatam vel capillarem arborem dicebant, in qua capillum tonsum suspendebant.

[2] Verg. Aen. VI, 245 sq.

[3] Petron. 29; Juv. III, 186 sq.

[4] Juv. XII, 80 sqq.; XIV, 302.

[5] Wieseler, über Haaropfer im Philol. IX (1854) S. 711 ff. spitzt die Bedeutung derselben allzuscharf zu.

[6] Plin. h. n. a. a. O. § 86.

[7] Göttling, de duobus A. Gellii locis. Jenae 1856. 4. p. 9 sq. will Amata aus Ἀδμάτα, Ἀδμήτη mit Berufung auf Athen. XV p. 672 a und das Farnesianische Relief, wo die Form Ἀδμάτα (C. I. G. n. 5984) sich findet, erklären. Gewiss mit Unrecht.

Eintheiluug uud Dauer der Dienstzeit.

Die capierte und in's Atrium aufgenommene Vestalin hatte nunmehr im ersten Decennium den Dienst zu erlernen, im zweiten übte sie ihn, im dritten lehrte sie denselben.[1]

Auffallend, dass die einmal capierte Vestalin diess nicht auf Lebenszeit war, dass sie nach Verfluss von 30 Jahren austreten und heirathen durfte.[2] Doch galt es für bedenklich, diess zu thun. Daher blieben die meisten bis zum Tode.[3]

Innere Orgauisatiou.

Mit dem Alter rückten sie in die angesehensten Plätze vor.[4] Die älteste war die angesehenste[5] und hatte die Oberleitung der Sacra.[6]

[1] Dionys. II, 67; Senec. dial. VIII (ad Sereu. de otio), 2, 2; Plut. Numa 10; an seni sit ger. resp. 24 p. 795 e. Vgl. Val. max. I, 1, 7.

[2] Diouys. II, 67; Plut. Numa 10; Gell. VII (VI), 7; Auson. ep. 7. Prudent. contra Symmach. II, 1077 sqq.; Symmach. ep. IX, 108; Vgl. Ambros. ep. 18, 11: praescripta pudicitiae tempora. In der Sage vou Rhea Silvia ist fast durchweg von ewiger Jungfräulichkeit die Rede. S. die Stelleu u. S. 288 A. 1; S. 289 A. 3. Doch wird darans nicht anf eineu Uuterschied zwischen dem Institnt in Lavinium und Rom geschlossen werdeu dürfeu. Mau darf nicht vergesseu, dass es sich in der Sage nur um die Motivierung des Tods der Mutter der Zwilliuge handelt. Eine exactere Angabe lag hier ferne uud hätte iu die Sage schlecht gepasst. Nur Dionys. (I, 76) bewährt auch hier deu klügelnden Charakter seiner Geschichtsdarstellung. Er redet vorsichtig vou der nur zeitweiligen Dauer des jungfräulicheu Dienstes. Die Lesart πενταετοῦς ist gewiss irrig. Man wird mit Glarean. uud Sylburg τριακονταετοῦς lesen müssen, da das wahrscheinlichste doch Übereinstimmung zwischen Laviuium und Rom ist. Für Rom selbst liesse sich die ‚ewige Juugfräulichkeit' der Rhea Silvia mit der Erlaubniss, uach Ablauf vou 30 Jahren auszutreten nnd zu heiratheu, dadurch vermitteln, dass man mit Gellius VII (VI), 7, 4 deu Vestalinnen, beziehuugsweise der Vestalin Taracia erst durch die Lex Horatia das Recht anszutreteu und zn heirathen zuerkenueu liesse. Alleiu es bedarf uatürlich keiues weiteren Worts über die Autheuticität dieser Lex.

[3] Dionys. II, 67; Plut. Numa 10.

[4] Serv. zu Verg. ecl. VIII, 82 redet von Vestales tres maximae.

[5] Sueton Iul. 83: virgo Vestalis maxima. Domit. 8: maxima virgo.

Litteratur und noch mehr die Inschriften haben uns eine Anzahl von Namen solcher Vestales maximae erhalten. Tacitus nennt Orcia, die, nachdem sie 57 Jahre lang den Dienst einer Vestalin verrichtet, im Jahr 19 n. Chr. starb.[1] Es folgt Junia C. Silani f. Torquata,[2] darauf Vibidia.[3] Unter Domitian wurde Cornelia wegen Incests lebendig begraben.[4] Ich nenne noch Tarpeja Valeriana,[5] Numisia Maximilla,[6] Terentia Flavola,[7] Campia Severina,[8] Fl. Manilia,[9] Fl. Publi-

*

Plin. ep. IV, 11, 6: maxima Vestalis. Trebell. Pollio Valerian. 2: maxima virgo Vestalium. Vgl. Ovid fast. IV, 639: natu maxima virgo. Tac. ab exc. XI, 32: virginum Vestalium vetustissima. Cass. Dio LIV, 24: ἡ πρεσβεύουσα. Wenn dagegen Aquilia Severa, welche von Herodian V, 62 einfach als ἱέρεια bezeichnet wird, bei Cassius Dio LXXIX, 9 ἀρχιέρεια heisst, ist diess schwerlich genau. Elagabal heirathete sonder Zweifel nicht die älteste der Vestalinnen. S. n. XII.

[6] Vgl. Orelli 2235 (Inscbr. v. J. 301 n. Chr.): in cerimoniis antistiti deorum Terentiae Rufillae, v. V. maximae. Symmach. ep. IX, 128: incestum Primigeniae, dudum apud Albam Vestalis antistitis. Mit Unrecht aber beruft sich Marquardt, H. d. r. A. IV S. 283 A. 1797 auf Tac. ab exc. II, 86: Vestalibus sacris praesederat. Diess kann hier nur bedeuten: sie hatte die heiligen Handlungen einer Vestalin besorgt. Vgl. Nipperdey z. d. St. Auch der Ausdruck antistes wird von Liv. I, 20: iis (virginibus), ut adsiduae templi antistites essent, stipendium de publico statuit, und ebenso von Symm. ep. II, 36, von allen Vestalinnen gebraucht: virgines sacri Vestalis antistites.

[1] Tac. ab exc. II, 86: quae septem et quinquaginta per annos summa sanctimonia Vestalibus sacris praesederat.

[2] Junia C. Silani f. Torquata heisst sacerdos Vestalis annis LXIIII bei Gruter p. 25, 10 (vgl. Gruter 310, 4; Marini, Arvali II p. 367 = Orelli 2238), priscae sanctimoniae virgo bei Tac. ab exc. III, 69 unter dem Jahr 22 n. Chr. Nach diesem Jahr wurde sie virgo Vestalis maxima (Gruter p. 310, 3) und starb vor 801, wo Tac. (ab exc. XI, 31) Vibidia virginum Vestalium vetustissimam nennt. Vgl. Borghesi in Annali dell' Inst. arch. XXI n. s. VI (1849) p. 25 f.

[3] Tac. ab exc. XI, 31.

[4] Sueton. Domitian. 8; Plin. epp. IV, 11. S. n. XII.

[5] Inschr. v. Jahr 149 n. Chr. aus Panvin. fast. p. 342 und Manutius orthogr. Gruter p. 311, 4 = Clinton, fast. Rom. 138.

[6] S. Gruter p. 310, 6 auf einer Inschr. v. Jahr 201 n. Chr.

[7] Gruter p. 312, 2 (Inschr. v. Jahr 215 n. Chr.).

[8] Orelli 2236 = Muratori 172, 2. Eine zweite Weihinschrift auf

cia,[1] Coelia Claudiana,[2] Terentia Rufilla,[3] Coelia Concordia.[4] Über ihre Befugnisse wissen wir nicht viel. Nach allem war die V. max., wie schon aus dem Verhältniss der Vestalinnen zum Pontifex maximus hervorgeht (s. u.), nur prima inter pares. Nur das eine Privilegium kennen wir, dass sie neben dem Praefectus urbis, den Consuln und dem Rex sacrorum (si tamen incorrupta permanebit), von der censorischen Gewalt in dem Decret, wodurch Valerian zum Censor ernannt wird, eximiert erscheint.[5]

Einkünfte der Vestalinnen.

Schon Romulus setzte den Vestalinnen, deren Amts-

sie bei Gruter p. 309, 6 (,ex Panvinio') = Clinton p. 257, vollständiger bei Muratori p. 361, 2 ,ex schedis meis' trägt die Coss. des Jahrs 240 n. Chr.

[9] Gruter p. 310, 5 (,ex Panvinio') = Volaterranus in Sallengrii thes. t. III col. 956 sq. Inschr. v. J. 242 n. Chr. In dass. Jahr fiele eine Weihinschr. auf Cloelia Claudiana (Gruter p. 309, 7 ,ex Panvin.') die aber unächt oder gefälscht sein muss.

[1] Auf 3 Inschriften: 1) Gruter p. 311, 1 ,ex Smetio'; 2) p. 311, 2 = Orelli 2356 ,ex Smetio, qui vidit'; 3) Marini, Arvali p. 418 n. 384 = Orelli 2237. Nro. 1 trägt das Datum IMP. CAES. [Gallo Aug. ?] PIO FEL II et [Volusiano. ?] NOBILISSIMO CAES. COS., Nro. 2 ist DEDICA . . || DD. NN. VALE . . || GALLIEN . . .

[2] Orelli 2233 = Gruter 310, 2; Orelli 2234 = Muratori 368, 2 = P. Scriver zu Volaterranus in Sallengr. thes. III p. 958 sq., ähnlich aber verfälscht aus Panvin. fast. zu 1038 a. u. c. Gruter 309, 8. Inschr. v. J. 286 n. Chr.

[3] Muratori p. 370, 4 ,ex schedis meis' Inschr. v. J. 300 n. Chr.; Gruter p. 312, 3, vollständiger bei Orelli 2235 = Muratori p. 371, 1, Inschr. v. J. 301 n. Chr.

[4] Grut. p. 310, 1, Inschr. aus der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts: Coeliae Concordiae, virgini || Vestali maximae, Fabia Pau||lina C. F., statuam facien||dam conlocandamque || curavit cum propter || egregiam eius pudici||tiam insignemque || circa cultum divinum || sanctitatem tum quod || haec prior eius viro || Vettio Agorio Praetexta||to v(iro) c(larissimo) (er starb als Cos. des. i. J. 387 n. Chr.) omnia singulari || dignoque eius (sic) ab huius||modi virginibus et sa||cerdotibus coli statu||am collocarat.

[5] S. Trebell. Valerian. 2.

wohnungen bereits erwähnt wurden, ein 'stipendium' de publico, wohl in Naturalien bestehend, aus. [1]

Gewiss besassen sie wie die übrigen Priesterschaften liegende Güter. [2] Was davon nicht zu gottesdienstlichem Zweck unmittelbar gebraucht wurde, pflegte man zu verpachten. [3]

Augustus vermehrte ihre Einkünfte. [4] Tiber wies der neu capierten Vestalin Cornelia, 'ut glisceret dignatio sacerdotum atque ipsis promtior animus foret ad capessendas caerimonias', 2 Millionen Sestertien an. [5]

Die Vestalinnen hatten wie die Pontifices [6] eine *arca*, in welche Strafgelder wegen Verletzung oder unerlaubter Benutzung von Begräbnissen oder Gestattung dieser, [7] sowie

[1] Liv. I, 20.

Ambrosius a. öfters a. O. ep. 18, 11 nennt im allgemeinen 'lucra ingentia'.

[2] Sic. Flacc. de condicionibus agror. p. 162 sq. Lachmann. Vgl. Dionys. III, 29; Agenn. Urb. p. 85 sq. Lachm.; Oros. V, 18. Vgl. im allgemeinen J. A. Ambrosch, Studien. I S. 199 ff.; Rudorff, gromat. Institutionen, S. 299 f.; Marquardt, H. d. r. A. III, 2 S. 66 f.; IV S. 171; E. Lübbert, comment. pontific. p. 34 sqq.; Rein in Paulys Real-Enc. 1² S. 545 ff.

[3] Hygin. de condicionibus agror. p. 117 Lachm. cf. p. 116. S. d. Litteratur bei Rein a. a. O. S. 547.

[4] Suet. Oct. 31: Sacerdotum et numerum et dignitatem, sed et commoda auxit, praecipue Vestalium virginum. Vgl. das Mon. Ancyr. II, 14 sq.: Magistratus et sacerdotes commodis et dignitate auxi.

[5] Tac. Ann. IV, 16.

[6] Vgl. über diese Guther de iure pontif. II, 12 (in Graevii thes. V p. 101 sqq.); Marquardt, H. d. r. A. IV S. 172.

[7] Diese Einnahme fiel, wenn nicht dem Populus Romanus, bald den Pontifices (s. d. Stellen bei Guther u. Marquardt a. a. O., vgl. Lübbert, quaest. pontific. p. 61 sqq.), bald den Vestalinnen zu. Gruter 861, 13 (unvollständiger bei Muratori 173, 1): HOC MONUMENTUM SI QUIS VENDERE VEL DONARE VOLUERIT INFERET VIRGINIBUS VESTALIBUS HS XX N. AUT AERARIO POPULI ROMANI. Orelli 4393 = Chandl. marm. Oxon. p. 132, 18: ITA NE QUIS UBI ‖ EGO CONQUIESCO COMBURAT. AUT CINERES ‖ SUAS PONAT. QUAE ADVERSUS FECERIT. VIRGINIBUS ‖ DAMNAS ESTOD. HS. CIↃ Mommsen, I. R. N. 6916 = Marini, Arvali p. 343 = Orelli-Henzen 4428:

die Vermögen der ohne Testament gestorbenen Vestalinnen flossen. [1]

Wie die andern Priesterschaften [2] hatten auch die Vestalinnen ein Dienstpersonal, das z. Th. aus freien oder freigelassenen Leuten, z. Th. aus Sclaven [3] bestand.

Für's erste hatten sie Lictoren. [4]

Sodann werden Fictores der Vestalinnen auf Inschriften mehr als ein Mal genannt, [5] wie deren gleichfalls auch von den Pontifices vorkommen. [6]

Seltsam ist eine der uns überlieferten Erklärungen des Worts, wornach in diesen Fictores die Haarkünstler der

*

SIQUIS HUNC MONIMENTUM VEL AEDIFICIUM DONATIONIS ‖ CAUSAAI VEL ALIOQUE NOMINE TEMPTAVERIT FACERE DARE DAMNAS ESTO AERARIO PO‖PULI ROMANI. HS. L M N. item V V. HS. L M V. Marini, Arvali p. 825: HOC. M[onume]NTUM ‖ QUISQUIS. VENDEDERIT. DABIT. PONTIF[icib. si]VE. VIR-‖GINIB. V. HS. X X M. N. etc. Orelli-Henzen 1175 = Murat. p. 1321, 10. s. u. S. 282 A. 3; Orelli-Henzen 7339 = Jahn, spec. ep. 28, 29. Der Gedanke Marquardts (a. a. O. S. 172 A. 1009), die Kasse der Vestalinnen seie vielleicht dieselbe gewesen, wie die der Pontifices, weil es in der eben citierten Inschrift 'sive' heisse, bedarf keiner weiteren Widerlegung.

[1] S. u. S. 302 A. 6.

[2] Vgl. Marquardt a. a. O. S. 175 ff.

[3] Einen Servus publicus im Vestatempel erwähnt Tac. hist. I, 43. Dagegen Liv. XXVI, 27 wird nach Nibby del Foro Rom. p. 78 A. 1 von Ambrosch, Studien S. 16 A. 67 und Marquardt a. a. O. mit Unrecht als Beweisstelle für servi publici angeführt.

[4] S. u. S. 298 A. 3. Vgl. über diese Lictoren der sacerdotes publici überhaupt Mommsen de apparitoribus magistratuum Rom. im rh. Mus. n. F. VI (1848) S. 23 f.; Marquardt a. a. O. S. 175.

[5] Gruter p. 311, 1 (ex Smetio). Weihinschr. der Fl. Publicia, virgo Vestalis maxima (s. o. S. 279 A. 1) gesetzt von Veturius Memphius, v(ir) e(gregius), fictor v(irginum) V(estalium). Vgl. Marini, Arvali p. 791 f.; Orelli 2234 = Volaterranus in Sallengrii thes. t. III p. 956 = Muratori 368, 2. Inschr. aus Rom vom Jahr 286 n. Chr. (s. o. S. 279 A. 2): CVRANTE FL. MARCIANO ‖ V. E. FICTORE VV.

[6] Orelli 2281 = Donati I p. 76, 3 = Fabretti p. 460, 89: ein Rex sacrorum, der zugleich Fictor pontificum ist; Gruter p. 270, 6; 1081, 3. Vgl. Marini a. a. O.

Vestalinnen erblickt werden könnten [1] und erblickt worden sind. [2]

Ausserdem finden wir *,antescolarii virginum Vestalium'* erwähnt. [3] Im Fall, dass eine Vestalin erkrankte, wurde sie ausserhalb des Atriums verpflegt. [4] In späterer Zeit hatten sie einen eigenen Arzt. [5]

HUT DES EWIGEN, REINEN FEUERS DURCH REINE DIENERINNEN.

So war es den Vestalinnen möglich gemacht, ganz ihrem heiligen Dienste zu leben. Die beiden am meisten vor Augen tretenden Elemente des Cultus im Vestatempel sind die ewige Hut des unauslöschlichen heiligen Feuers durch die Vestalinnen und die Keuschheit derselben. Die Vestalin, welche das Feuer erlöschen liess, wnrde mit Ruthen gestrichen. [6]

Der ganze Staat erscheint in grösster Gefahr, wenn die Flamme erlischt. [7] Dann ist der Cult und damit die Verbindung des Staats mit der Gottheit von Seiten der Men-

*

[1] Isidor. origg. X, 104: Fictor appellatus a fingendo et componendo aliquid, sicut qni capillos mulierum linit et pertractat, unguit et nitidat.

[2] P. Scriver in Sallengrii nov. thes. t. III p. 959.

[3] Orelli-Henzen 1175 = C. I. G. 6298 (vgl. Niebnhr in Abhh. d. k. Ak. d. W. zn Berlin 18²²/₂₃ S. 251 ff.): Is qui fecerit poenae nomine pontificibns aut antescolaris virginum sestert. L. M. n. inferre debebit. Ein Menelaus antescholarins bei Petron. c. 81. Vielleicht hatten sie, daranf scheint die Inschrift zu führen, die Verwaltung des Vermögens der Vestalinnen zu besorgen. Dass sie *ante*scholarii heissen, wird mit Orelli daraus irgendwie zu erklären sein, dass sie ausserhalb des Bereichs der Vestalinnen selbst sich befanden.

[4] Plin. ep. VII, 19.

[5] Cod. Theod. XIII, 3, 8.

[6] Liv. XXVIII, 1. Vgl. Val. Max. I, 1, 6. Liv. epit. XLI. Iul. Obseq. 8 (62). Fest. ep. p. 106 ignis Vestae. Plut. Numa 10.

[7] Dionys. II, 67: *πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα δοκεῖ μηνύματα εἶναι τῆς οὐχ ὁσίως ὑπηρετούσης τοῖς ἱεροῖς, μάλιστα δὲ ἡ σβέσις τοῦ πυρός, ἣν ὑπὲρ ἅπαντα τὰ δεινὰ Ῥωμαῖοι δεδοίκασιν κτλ.* Vgl. Plut. Numa 9. Daher sagt Prudent. c. Symmach. II, 1087: fatalesque adolet prunas innupta sacerdos.

schen her unterbrochen. Das Prodigium des Erlöschens der Flamme gehört zu den schwersten, auch wenn die Schuld der Vestalin nachweisbar ist.[1] Aber auch die Gottheit kann die Flamme auslöschen.[2] Dann zeigt sich noch unmittelbarer ein furchtbares Anzeichen göttlicher Ungnade. Die Gottheit hebt durch Verlöschung des Feuers, durch Vernichtung des Mittelgliedes die Verbindung zwischen sich und den Menschen auf. In angstvollem Bemühen werden diese also den Zorn der Götter zu versöhnen versuchen, wie durch Bestrafung der schuldigen, so durch Erneuerung des Feuers unter superstitiöser Beobachtung zahlreicher sühnender Ceremonien.[3] Daher wird auch bei Erwähnung des heiligen Feuers gewöhnlich seiner Ewigkeit gedacht,[4] heisst Vesta selbst *aeterna*.[5] Sodann durfte die heilige Flamme nicht an profanem Feuer entzündet werden. Die Wiederentzündung geschah, jedesfalls ursprünglich, auf eine uralte Weise, durch das Reiben zweier Hölzer oder vielmehr durch das Bohren mit einem Holze in einem anderen.[6] Plutarch[7] beschreibt eine andere Art der Entzündung. Diese geschah durch ein Gefäss in Form eines hohlen Kegels, dessen Achsenschnitt ein gleichschenklig rechtwinkliges Dreieck

[1] Liv. XXVIII, 11: *Plus omnibus* aut nuntiatis peregre aut visis domi *prodigiis terruit* animos hominum *ignis* in aede Vestae *extinctus*. — — Id quamquam nihil portendentibus deis ceterum neglegentia humana acciderat, tamen et hostiis maioribus procurari et supplicationem ad Vestae habere placuit.

[2] Plut. Numa 9: *ἐὰν δὲ ὑπὸ τύχης τινὸς (πῦρ ἄσβεστόν τι) ἐκλίπῃ, καθάπερ — περὶ τὰ Μιθριδατικὰ καὶ τὸν ἐμφύλιον Ῥωμαίων πόλεμον ἅμα τῷ βωμῷ τὸ πῦρ ἠφανίσθη.* Vgl. Lucan. Phars. I, 549 sq.: Vestali raptus ab ara ignis. Ovid. fast. III, 45 sqq. lässt so das Feuer erlöschen in Folge des Mutterwerdens von Silvia.

[3] Dionys. II, 67 extr. Vgl. Liv. a. a. O.

[4] S. o. S. 221 f.

[5] S. u. in IX 'V. auf Münzen.' Vgl. Horat. carm. III, 5, 11 mit Acr.: Aeternam Vestam propter aeternos ignes dixit, qui in ara eius indefesse colebantur.

[6] Fest. ep. 106 Ignis Vestae.

[7] Numa 9.

war (σκαφείοις, ἃ κατασκευάζεται μὲν ἀπὸ πλευρᾶς ἰσοσκελοῦς ὀρθογωνίου τριγώνου κοιλαινόμενα, συννεύει δ' εἰς ἓν ἐκ τῆς περιφερίας κέντρον). In diese (nach Plutarch in das κέντρον derselben) wurde leicht brennbarer Stoff gelegt und derselbe alsdann durch die concentrierte Reflexion der Sonnenstrahlen entzündet.[1]

Selbstverständlich setzt eine solche Art der Entzündung eine verhältnissmässig hoch entwickelte Cultur voraus. Plutarch will offenbar diese Art der Feuerentzündung als die gewöhnliche bezeichnen,[2] und setzt sie auch für Rom voraus. Eine andere Frage ist die, ob er Recht darin hat, ob also, denn nur das könnte zngegeben werden, in Rom später die Entzündung am Sonnenfeuer eingeführt wnrde. So unwahrscheinlich an sich eine jede derartige Veränderung in altheiligen Cultusgebräuchen ist, hat man sich gleichwohl nnd schwerlich mit Unrecht für die Anwendung dieser Methode auch in Rom so ziemlich allgemein entschieden.[3]

Aufs allerengste mit dieser ideellen Anschauung der heiligen Flamme hängt ihre Reinheit zusammen.

Was scheidet Gottheit und Menschheit für das religiöse Gemüth schärfer, unerbittlicher, als die Heiligkeit jener, die

[1] Vgl. Lipsins de Vesta et Vestalibns synt. (in Graev. thes. t. V p. 638 sq.) und Dnpuy in mém. de l'acad. des inscr. et belles lettres t. XXXV. Paris 1770 (die Abhandlnng ist vom Jahr 1763). Fischer in acta soc. Palat. vol. IV und Palcanius del fucco di Vesta, Bassano p. 1794, der p. 54 davon spricht, sind mir nicht zur Hand.

[2] Plut. a. a. O. ἐξάπτουσι δὲ μάλιστα κτλ. Wenn er zunächst Athen und Delphi nennt, so ist an letzterem Ort, auch wenn er das ewige Feuer im Tempel des Apollon meint, jedesfalls an ein der Hestia heiliges Feuer zu denken, da ja auch in diesem die Göttin waltete (vgl. o. S. 128 ff.)

[3] Wir haben dafür ein ausdrückliches, freilich spätes Zeugniss, das Julians (or. IV p. 289): ἄσβεστον γὰρ ἐξ ἡλίου φυλάττουσι φλόγα παρθένοι παρ' ἡμῖν ἱεραί. Vgl. Petav. zu Julian. p. 276; Spanheim de Vesta etc. in Graev. thes. V p. 689; Ruhnken antiquitat. Rom., lect. acad. ed. Eichstad. Progr. Jena 1823. 4. p. 7; Hartung, Rel. d. Römer II S. 115; Klausen, Aen. u. d. Penaten II S. 1005 A. 2006; S. 1028 A. 2048; Preller, röm. Mythol. S. 542.

Unreinheit dieser? Das ist nicht bloss israelitische Anschauung. Nur dass bei den Israeliten diese Anschauungen viel erhabener und reiner durchgebildet sind. Man war versucht, den Unterschied zwischen Gott und Mensch hauptsächlich in dem relativen Unterschied der Macht, sodann in der Sterblichkeit der Menschen und der Unsterblichkeit und Weisheit der Götter zu suchen. In der Mythologie, in welcher gewissermassen die Dogmatik der alten Religionen enthalten ist, tritt bei den Griechen vorzugsweise die Unsterblichkeit, die Macht und Weisheit der Götter in den Vordergrund.

Wie sehr die Heiligkeit derselben in den griechischen Mythen getrübt ist, weiss jedermann. In den italischen Mythen hatten ohnstreitig jene Trübungen viel weniger Raum. Aber auch die Unsterblichkeit der Götter war hier weit strenger festgehalten, wo die schillernde Mittelgattung der Heroen fehlt. [1] Wo von alt-italischen Göttern, die durch hellenisierenden Einfluss zu Heroen herabgesetzt waren, der Tod ausgesagt wird, ist nach den sichersten Spuren der echten Überlieferung anzunehmen, dass im altitalischen Mythos nicht vom Sterben, sondern vom Verschwinden der Gottheiten die Rede war. Die stehende Formel dafür ist 'nusquam apparuit', 'non comparuit'. [2]

In religiösem Sinn tiefer und reiner sind aber all diese Ideen im Cultus ausgesprochen. Dieser beruht ja wesentlich auf der Idee der Abhängigkeit menschlicher Unmacht und menschlichen Nichtwissens von göttlicher Macht und Weisheit.

Dass der Mensch das Dasein von Mächten fühlt, die ihm weit überlegen sind, die ihm fördernd zur Seite zu stehen, hemmend in den Weg zu treten scheinen, dass er

[1] Vgl. meine Recension von Prellers römischer Mythologie in den gel. Anz. d. k. Bayer. Ak. d. W. 1859 S. 406 ff.

[2] Vgl. Preller, röm. Mythol. S. 83 ff., wo noch nachzutragen sind Solin. 2 p. 10 C Casaub.: apud Numicum (Aeneas) parere desivit anno septimo patrisque Indigetis ei nomen datum. Tertull. ad nat. II, 9 (oper. ed. Oehler III p. 372): Quid aliud Aeneae gloriosum, nisi quod proelio Laurentino nusquam comparuit?

auf den schweren und leichten Wegen, welche das Leben ihn zu gehen nöthigt, von Gewalten, die er nicht zu ergründen wagt oder vermag, bald wunderbar sich erleichtert, bald wunderbarer gehemmt und oft von dem fast erreichten Ziel zurückgeworfen fühlt, dass er an schwindelnde Abgründe geleitet doch wieder und nicht aus eigener Kraft sicher fortschreiten kann, das alles erweckt unwiderstehlich in ihm die Ahnung höherer Kräfte. Es ist das eine Ahnung, verbunden mit den Gefühlen der Furcht und des Danks, der Liebe und des Hasses. Aber es ist das noch nicht Religion.

Ebenso tief im Wesen des Menschen als diese Gefühle liegt ein anderes in ihm, das Gewissen. Bei allem Handeln spricht es mit, bejahend oder verneinend und nirgends lebhafter, als in grossen Krisen des Lebens. Im tiefsten Unglück spricht es laut, verdammend oder tröstend, im höchsten äusseren Glück kann seine Stimme: du hast es nicht verdient, mahnend an unser Ohr schlagen.

So blicken wir im Glück wie im Unglück nicht bloss über uns hinaus, hinauf zu den höheren Mächten, deren Walten wir unwillkürlich einen Theil unsres Erleidens zuschreiben, wir blicken zugleich in unser tiefstes Innere und fragen nach unserm Verschulden, und fragen: warum lassen uns jene Mächte leiden, warum beglücken sie uns, haben wir es verdient, zürnen sie uns ob unsrer Schuld, haben wir aber auch ihre Gnade verdient, werden wir dieselbe bewahren?

Aus diesen Wurzeln ist der Wald der zahllosen Culte und Cultgebräuche erwachsen.

Nirgends im classischen Alterthum aber spiegeln sich diese Ideen deutlicher und in ursprünglicherer Gestalt, als in Hestia-Vesta und ihrer Verehrung.

Desshalb, weil der Cult zugleich ewig — denn stets bedürfen wir der göttlichen Mächte — und rein sein muss — denn reine Herzen verlangen die Götter —, ist die ewig zum Himmel lodernde, reine Flamme das getreueste, vollkommenste Symbol des Cultus. Beides gehört zusammen: das ewige

Hinaufflammen zu den Göttern und die unbefleckte Reinheit der Flamme, ihres Tempels und ihrer Hüterinnen.

Nichts ist in den Augen des Römers reiner und heiliger als die ewige Flamme und ihre Göttin. [1] Die Göttin selbst erhält den Beinamen ‚sancta', [2] ihre und ihres Feuerherds Reinheit ist wie zum Sprichwort geworden. [3]

Für die Reinheit der Flamme selbst wurde in doppelter Weise gesorgt. Für's erste wird einmal jährlich, an den dadurch religiös hoch bedenklichen Tagen vom 7. bis 15. Juni der Tempel gereinigt [4] und sodann der Kehricht in ritueller Weise an besonderem, durch ein davon benanntes Thor verschlossenen Ort, am Clivus Capitolinus, verscharrt, [5] zweitens wird die Flamme selbst am alten Neujahrstage, am 1. März, erneuert, und der Tempel mit neuem Lorbeer geschmückt. [6]

Man geht aber noch weiter. Nicht bloss die Flamme, auch ihre Dienerinnen müssen rein sein. Wenn in Hellas da und dort Wittwen die ewige Flamme hüteten, [7] ist in

[1] S. o. S. 218 f.

[2] S. u. IX ‚V. auf Münzen.'

[3] Priap. XXXI, 2: licebit ipsa sis pudicior Vesta. Auson. ad Gratian. Caes. c. 18: Operto conclavis tui non sanctior ara Vestalis.

[4] Ov. fast. VI, 219 sqq.; 711 sqq.

[5] Q(uando) S(tercus) D(elatum) F(as) im Kal. Ven., Q. ST. D. F. im Maff., Q. ST. im Tusc. S. Mommsen im C. I. L. I p. 369. Vgl. Varro, l. L. VI, 32; Fest. p. 344 b: Stercus ex aede Vestae XVII Kal. Iul. defertur in angiportum medium fere clivi Capitolini, qui locus clauditur porta Stercoraria; tantae sanctitatis maiores nostri esse iudicaverunt. Vgl. p. 258 a. Ovid a. a. Ort lässt das 'stercus', sicher irrig, in den Tiber werfen.

[6] Ov. fast. III, 141 sqq.; Solin 1 p. 3 D Casaub.: Romani initio annum decem mensibus computaverunt a Martio auspicantes, adeo ut eius die prima de aris Vestalibus ignes accenderent, mutarent veteribus virides laureas, senatus et populus comitia agerent, matronae servis suis coenas ponerent, sicuti Saturnalibus domini. Macrob. I, 12, 6: Huius (primi i. e. mensis Martis) prima die ignem novum Vestae aris accendebant, ut incipiente anno cura denuo servandi novati ignis inciperet.

Nach Solin (und Macrob.?) a. a. O. wären also auch die Feuer in den Privathäusern erneut worden.

[7] S. o. S. 191 A. 3.

Rom dem Reinsten und Heiligsten der Menschheit ihre Pflege anvertraut — unbefleckten Jungfrauen. [1]

Als der officielle Name der Vestalinnen erscheint sowohl in dem Citat aus dem Edictum perpetuum bei Gellius [2] als in der Formel der Captio *sacerdos Vestalis.* [3] Er darf aber nicht

[1] Vgl. Dionys. II, 67: *τινὲς μὲν οὖν — φασί, — τὴν δὲ φυλακὴν αὐτοῦ παρθένοις ἀνακεῖσθαι μᾶλλον ἢ ἀνδράσιν οἴονται κατὰ τὸ εἰκός, ὅτι πῦρ μὲν ἀμίαντον, παρθένος δ' ἄφθαρτον, τῷ δ' ἁγνοτάτῳ τῶν θείων τὸ καθαρώτατον τῶν θνητῶν φίλον.* Ov. fast. VI, 287 sqq. Cornut. c. 28 p. 157 Osann. Plut. Numa 9: Numa vertraute Jungfrauen das h. Feuer an: *εἴτε ὡς καθαρὰν καὶ ἄφθαρτον τὴν ταῦ πυρὸς οὐσίαν ἀκηράτοις καὶ ἀμιάντοις παρατιθεμένου σώμασιν, εἴτε τὰ ἄκαρπον καὶ ἄγονον τῇ παρθενίᾳ συνοικειοῦντος.* Ang. civ. Dei III, 5; IV, 10: Si enim Vesta Venus est (vgl. darüber u. X), quomodo ei rite virgines a Venereis operibns abstinendo servierunt? Isid. origg. VIII, 11, 68: Ideo (weil V. das Feuer ist) et virgines ei servire dicuntur, eo quod sicut ex virgine ita nihil ex igne nascatur. Vgl. Cic. de legg. II, 12, 29: Cumqne Vesta qnasi focum Urbis — complexa sit, ei colendae virgines praesint, ut advigiletur facilins ad custodiam ignis et sentiant mnlieres, naturam feminarum omnem castitatem pati. Vgl. noch Senec. controv. II, 2: Sacerdos casta e castis, pura e pnris sit. S. endlich dens. controv. I, 2; wegen Corn. s. o. S. 166.

Weitere Stellen hier aufzuzählen, erschien überflüssig. Der ganze Verlauf der Darstellung bietet ja die Belege. S. noch Cic. de domo sua 53, 136; Liv. I, 20. Sehr zahlreich sind besonders die Stellen, welche die Sage von der Vestalin Rhea Silvia oder Ilia berichten und damit die Jungfränlichkeit der Vestalinnen bezeugen. S. z. B. Liv. I, 3, 11: fratris (Numitoris) filiae Reae Silviae per speciem honoris, cum Vestalem eam legisset, perpetua virginitate spem partus ademit. S. d. Stellen S. 289 A. 2, S. 290 A. 1. Dionys. I, 76 vorsichtig: *ὡς μὴ τάχιον εἰς ἀνδρὸς ἐλθοῦσα τέκῃ τιμωροὺς τῷ γένει.* Vgl. o. S. 277 A. 2.

[2] Gell. X, 15, 31. Anch auf Inschriften kommt diese Bezeichnung vor, z. B. Orelli-Henzen 696; 2241, aber selten. Die Junia Torquata, die Orelli 696 = Gruter 25, 10 sacerdos Vestalis heisst, erscheint bei dems. 310, 3 als *vir.* Vest. maxima. Vgl. Nipperdey zu Tac. Ann. III, 69 und Borghesi im Giorn. Arcad. I p. 178 (mir nicht zngänglich) und Annali dell' Inst. Arch. 1849 p. 25 sq. Natürlich findet sich der Name sacerdos Vestalis' auch in der Litteratur. So Aug. c. D. III, 5.

[3] Gell. I, 12, 14: In libro primo Fabii Pictoris, quae verba pontificem maximum dicere oporteat, cum virginem capiat, scriptum est. Ea verba haec sunt: *Sacerdotem* Vestalem, quae sacra faciat, quae ius siet

als der einzige officielle bezeichnet werden. [1] Vielmehr setzt die Lex Julia municipalis dafür *virgo Vestalis* [2], und dieser Name ist auch sonst ihr häufigster, [3] wie er denn auch im Titel der *virgo Vestalis maxima* eine weitere officielle Bestätigung findet. [4]

*

sacerdotem Vestalem facere pro popnlo Romano Quiritibus, uti quae optima lege fuit, ita te, Amata, capio.

[1] Marquardt im Handb. d. röm. Alterth. IV. 1856. S. 279 Anm. 1754 ist dieser Ansicht. Rein in Paulys Real-Enc. VI, 2 (1852) S. 2499 dagegen hält 'virgo Vestalis' für den »eigentlichen Namen.«

[2] C. I. L. I, n. 206, 62. Vgl. Gell. I, 12, 18: in commentariis Labeonis.

[3] Orelli-Henzen 579 = Fabretti 30, 138; 2238 = Marini, Arvali II p. 567; 2139 = Gruter 1088, 2 (V. V. TIBVRTIVM); 2711 = Fabretti 30, 138; Orelli 2802 = Lipsius in Graev. thes. t. V p. 654; Orelli-Henzen 6556 (?). S. Cato bei Fest. p. 241 Probrum virg. (or. LXVII de auguribus p. 67 Jordan); Varro l. L. VI, 17; Cic. pr. Mur. 35, 73; in Cat. IV, 6, 12; de legg. II, 8, 20; Dionys. II, 64; Fest. p. 158. 159; Labeo bei Gell. I, 12, 18; Val. max. I, 1, 6; Senec. exc. controv. VI, 8; Tac. ab exc. XI, 32; hist. IV, 20; Sueton. Oct. 44; Dom. 8; Plut. Fab. max. 18; Crass. 1; Cic. 19; Anton. 21; 58; Gell. I, 12, 7; VII (VI), 7, 2; Spart. Did. Jul. 6; Auson. ep. 7; Symmach. ep. X, 64; Oros. V, 15; VI, 3; Serv. V. Aen. XI, 206; ecl. VIII, 82; Aug. de civ. Dei X, 16; XVIII, 21; XXII, 11; Macrob. Sat. I, 17, 16; Zosim. V, 38; Suidas *Νουμᾶς Πομπίλ.* II, 1, 1009 Bernh. Silvia oder Ilia heisst verhältnissmässig häufiger sacerdos Vestae, ἱέρεια Ἑστίας. Conon. narr. 48; Dionys. I, 76; Strabon V, 3, 2; Plut. Rom. 3; Polyaen. VIII, 1, 2; Cass. Dio fr. 4, 11 p. 5 Bekk. (Zon. VII, 1); Aur. Vict. 1; Serv. zu V. Aen. I, 273; VI, 778; vgl. mythogr. I, c. 30. Daraus darf aber nichts für den Namen der Vestalinnen im allgemeinen geschlossen werden, da es sich in ihrer Geschichte wesentlich eben darum handelt, anzugeben, dass die Jungfrau zur ewigen oder langedauernden Jungfrauschaft dadurch, dass man sie zur Priesterin machte, geweiht wurde. Vgl. Tib. II, 5, 52 sq. und besonders Justin. 43, 2: Sed Amulius cum aetate priorem Numitorem oppressisset, filiam eius Ream in perpetuam virginitatem, ne quis vindex regni sexus virilis ex gente Numitoris oriretur, demersit; addita iniuriae specie honoris, ut non damnata sed sacerdos electa videretur. Flor. I, 1, 1; App. I p. 13 Bekker bei Phot. bibl. p. 16 b 4 Bekk. S. noch Ioann. Lyd. de menss. fr. Caseol. p. 115 Bekk. Aug. XVIII, 21 nennt sie ,V. v.'

[4] S. o. S. 277 ff.

Wenn auch *Vestalis* oder *ἑστιὰς* [1] allein vorkommt, so erscheint dafür auch *virgo* allein, [2] oder *virgo Vestae,* [3] *virgo ex sacerdotio Vestae,* [4] *virgines sanctae,* [5] *ἱεραὶ παρθένοι,* [6] und mit noch stärkerer Hervorhebung der Jungfräulichkeit *castae virgines,* [7] *αἱ ἀεὶ παρθένοι,* [8] *virginitas Vestalis,* [9] *virgineae ministrae.* [10]

Jetzt begreifen wir, wie viel grösser das Vergehen ist, wenn eine Jungfrau mit unreinen Händen das heilige Feuer hütet, als wenn dieses selbst erlischt. Auch das Erlöschen ist ein unheilbringendes Omen. Aber es kann das in Folge eines Versehens geschehen, das, abgesehen von auch sonst herkömmlichen Sühngebräuchen, einfach durch cörperliche

[1] Liv. VII, 20; Plin. h. n. VIII, 2. Plut. Rom. 3.
Auch auf einer Münze der Gens Claudia. S. u. S. 296 A. 5 und 'V. auf Münzen.'
Ilia (Rhea Silvia) heisst öfter schlechtweg ‚Vestalis', woraus aber gleichfalls nichts gefolgert werden darf. Die Jungfräulichkeit derselben dient ja eben der Sage zur Motivierung. So Cic. de div. I, 20, 40; Liv. I, 3; Ov. fast. II, 384; III, 11.

[2] Cic. in Cat. III, 4, 9; ad Att. I, 13; Brut. 67, 236; Ov. fast. IV, 621; Plin. ep. VII, 19; Tac. ab exc. IV, 16; Gell. I, 12, 1; Aug. civ. Dei III, 28; Serv. Aen. VII, 153; Plut. Cam. 20. Vgl. Cort. zu Plin. a. a. O. Cramer, ad Gell. exc. IV Kiliae 1832. 4. p. 6 sq.

[3] Gell. I, 12, 1; 13; VII (VI), 7; Tac. ab exc. I, 8; App. b. civ. I, 54; Tertull. coh. cast. 13. Chron. Pasch. 199 E: *αἱ τῆς Ἑστίας παρθένοι.* Vet. descr. Orbis (s. o. S. 270 A. 5). Serv. V. Aen. X, 228.

[4] Flor. I, 13. Vgl. Prud. c. Symmach. II, 1087: innupta sacerdos.

[5] Hor. carm. I, 2, 27. Sacrae virg. heissen sie dem Symmach. ep. IX, 108; X, 61.

[6] Dionys. I, 69; Plut. de cap. ex inim. util. 6 p. 89 E; App. b. civ. III, 92; V, 73; Herodian I, 14; V, 6; Jul. orat. IV p. 289. Vgl. übrigens Plut. Rom. 22: *λέγεται δὲ καὶ τὴν περὶ τὸ πῦρ ἁγιστείαν Ῥωμύλον καταστῆσαι πρῶτον ἀποδείξαντα παρθένους ἱερὰς Ἑστιάδας προσαγορευομένας.* Ähnlich Cat. mai. 20; Poblic. 8: *Ἡ δὲ Ταρκ. παρθένος ἦν ἱέρεια μία τῶν Ἑστιάδων.*

[7] Arnob. IV, 35.

[8] Cass. Dio XXXVII, 35; XLVIII, 127; LI, 19; LX, 5.

[9] Claudian. XVIII in Entrop. I, 329.

[10] Ov. fast. VI, 283.

Bestrafung der schuldigen, durch rituales Wiederanzünden der Flamme gesühnt wird.

Freilich das Feuer kann auch von selbst erlöschen, oder vielmehr die Götter können es erlöschen machen zum Zeichen ihrer Ungnade. Und diese kann eben auch eintreten, wenn eine der Hüterinnen des Feuers mit beflecktem Leib, mit unreinen Händen ihnen naht. [1]

Wenn die Priesterin, die den Beruf hat, über die heilige Flamme zu wachen, selbst unrein wird, der Unkeuschheit sich schuldig macht, wird der Cult der reinen Gottheit, wird diese selbst befleckt. [2] Auf solchem Incest steht nach einer uralten Lex [3] der Tod. [4]

In feierlichem Trauerzug wurde die von den Pontifices schuldig befundene, welche der auszeichnenden Kopfbinden beraubt [5] und gegeisselt worden war, [6] unter dem Geleit von Freunden und Verwandten auf einer Sänfte durch die Strassen getragen, [7] und am collinischen Thor auf dem Campus

[1] Vgl. Dionys. II, 67: *πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἄλλα δοκεῖ μηνύματα εἶναι τῆς οὐχ ὁσίως ὑπηρετούσης τοῖς ἱεροῖς, μάλιστα δὲ ἡ σβέσις τοῦ πυρός.* –

[2] Vgl. Dionys. VIII, 89: *μήνυσις ἀποδίδοται τοῖς ἱεροφάνταις, ὅτι τῶν παρθένων μία τῶν φυλαττουσῶν τὸ ἱερὸν πῦρ — τὴν παρθενίαν ἀφαιρεθεῖσα μιαίνει τὰ ἱερά.* Vgl. Symm. ep. IX, 128: Restat ut in eos, qui caerimonias publicas abominando scelere polluerunt, legum severitas exerceatur. Vgl. 129: ‚quae publicarum caerimoniarum maculavit arcana'.

[3] Festus p. 241: Probrum virginis Vestalis ut capite puniretur, vir qui eam incestavisset verberibus necaretur, lex fixa in atrio Libertatis cum multis aliis legibus incendio consumpta est, ut ait M. Cato in ea oratione quae de auguribus inscribitur. Vgl. Catonis — reliqu. ed. Jordan p. 67 sq.

[4] Cato a. a. O.; Cic. de legg. II, 9, 24; Dionys. I, 78; II, 67; VIII, 89; IX, 40; Liv. VIII, 15; XXII, 57; Fest. p. 333 v. Sceleratus campus; Plin. ep. IV, 11; Juv. IV, 9 sq.; Plut. Numa 10; Fab. Max. 18; Tib. Gracch. 15; Serv. zu Verg. Aen. XI, 206; Aug. civ. Dei III, 5. Vgl. u. XII 'Gesch. des Vestacults' die einzelnen Fälle.

[5] Dionys. VIII, 89.

[6] Dionys. IX, 40.

[7] Dionys. II, 67; Plut. Numa 10. Vgl. Dionys. IX, 40.

sceleratus [1] in einer kleinen ausgemauerten Zelle, nachdem man sie von den Fesseln befreit und der Oberpriester geheimnissvolle Gebete gemurmelt, verhüllt und versehen mit einigen Speisen und Licht, sowie einem Bett, [2] lebendig begraben. [3] Ihr Verführer wurde mit Geisseln gehauen, bis er starb. [4] Die unrein gewordene Dienerin selbst wird aber also nicht getödtet. Sie wird gleich unrein gewordenem Cultmaterial in die Erde verscharrt, [5] da man auch jetzt noch sich scheut, sich an der zu vergreifen, die ja nicht mehr den Menschen gehört, die der Gottheit Eigenthum ist. [6]

[1] Dionys. II, 67; Liv. VIII, 15: ad portam Collinam dextra (l. extra nach Madvig, emendat. Liv. Hauniae 1860. p. 166), viam stratam defossa Scelerato campo; credo ab incesto id ei loco nomen factum. XXII, 57. Fest. p. 333 Sceleratus campus. Plut. Numa 10; Serv. Verg. Aen. XI, 206: ‚intra urbem in campo scelerato'.

[2] Plut. Numa 10. Zon. VII p. 326.

[3] S. d. in den vorhergehenden Anmerkgg. angef. Stellen.

[4] Cato bei Fest. p. 241 Probrum virginis aus einer uralten Lex (Catonis — reliq. ed. Jordan p. 67 sq.); Dionys. VIII, 89; IX, 40; Liv. ep. XIV; XXII, 57; Plin. ep. IV, 11; Cass. Dio LXXIX, 9 (ungenau). Schwerlich richtig oder vielmehr sicher irrig ist, was Dionys. I, 78 aus Anlass der Sage von der Ilia sagt, diese Todesart seie früher anch über die schuldigen Vestalinnen verhängt worden.

[5] Vgl. o. S. 287 A. 5 die Reinigung des Tempels vom Stercus.

[6] Dass den Vestalinnen Brod, Wasser, Milch, Öl mitgegeben wnrde, erklärt Plut. Numa 10 gewiss fichtig unter demselben Gesichtspunct: *ὥσπερ ἀφοσιουμένων τὸ μὴ λιμῷ διαφθείρειν σῶμα ταῖς μεγίσταις καθιερωμένον ἁγιστείαις.*

Merkwürdig, dass auch andre Jungfrauen nicht hingerichtet werden durften. Auf wie scheussliche Art man sich bei der jungfräulichen Tochter des Sejan half, s. bei Tac. ab exc. V, 9: tradunt temporis eius auctores, quia triumvirali supplicio affici virginem inauditum habebatur, a carnifice laqueum iuxta compressam. Vgl. Sueton. Tiber. 61; Cass. Dio LVIII, 11. Vgl. Walter, röm. Rechtsgesch. I § 821. Die Zeugnisse dafür, dass eine Jungfrau hinzurichten gegen den Mos maiorum war, lauten viel zu bestimmt, als dass Lipsius Recht hätte (zu Tac. a. a. O.) mit Berufung auf Cass. Dio XLVII, 5 u. Appul. apol. 2 ‚immaturam' hinzuzudenken, weil allerdings auch unreife Knaben, die die Toga virilis noch nicht trugen, nicht hingerichtet werden sollten.

»Kein Schauspiel erschien den Römern grauenhafter, keinen furchtbareren Trauertag begieng die Stadt.« [1]

Dem Begräbniss der Lebendigen folgten grosse Sühnopfer. Im Jahr 538 d. St. = 216 v. Chr. wurde nach der Entdeckung des Incests zweier Vestalinnen das delphische Orakel um Sühngebräuche befragt und auf Geheiss der Libri fatales ein Gallier und eine Gallierin, ein Grieche und eine Griechin auf dem Forum boarium lebendig begraben. [2]

Übrigens wurde nicht bloss wirklicher Incest gestraft. Man verlangte auch ein reines und keusches Herz, Rede und Kleidung sollte ernst und streng sein. Neigung zu Scherz und einen Putz, der weniger heilig als geeignet zu gefallen schien, rügte der Pontifex. [3] Wie streng die Keuschheit der Vestalinnen geachtet wurde, leuchtet ganz besonders klar aus einer Vorschrift des alten Cato hervor. Er mahnt, nicht weniger scheu in Gegenwart des Sohnes unkeuscher Reden sich zu enthalten, als in der der vestalischen Jungfrauen. [4]

*

[1] Plut. Numa 18.

[2] Liv. XXII, 57; Plut. Marc. 3; qu. Rom 83; Zon. VIII, 19. Liv. scheint diese *libri fatales* von den Sibyllinischen Büchern zu unterscheiden. Plut. lässt ausdrücklich das grauenvolle Opfer in Folge eines Spruchs der sibyllinischen Bücher erfolgen.

[3] Liv. IV, 44: (Postumiam) absolutam pro collegii sententia p. m. abstinere iocis colique sancte potius quam scite iussit. Plut. de inimicor. utilit. 6 p. 89 E. Vgl. Symm. ep. IX, 108: ego in sacrae virginis famam nihil patior licere sermonibus. S. noch II, 36. Vgl. Senec. exc. controvers. VI, 8 (p. 408 sq. Bursian), wo das Thema folgendes ist: Virgo Vestalis scripsit hunc versum:

Felices nuptae! moriar nisi nubere dulce est;

rea est incesti. Obwohl das nur der Einfall eines Rhetors ist, schien es doch passend, ihn anzuführen, da er einen realen Hintergrund voraussetzt. Vgl. bes. § 5: Vixit modeste, castigate; non cultus in illa luxuriosior, non conversatio cum viris licentiosior. Vgl. noch controv. I, 2. Suid. II, 1, 1009 sq. Bernh. *Νουμᾶς Πομπ.: οὐ μύρῳ, οὐκ ἄνθεσιν, οὐχ ἱματίῳ χρῆσθαι συνεχωροῦντο πλὴν λευκοῦ.*

[4] Plut. Cato 18 (bei Jordan p. 92, 72).

Privilegien und Ehren der Vestalinnen.

Dem entsprechend wurde die Unbeflecktheit der Vestalinnen wie ihres Heiligthums aufs äusserste gehütet.

Dicht bei der Aedes lagen die Wohnungen der Vestalinnen, und das Atrium Vestae war bei Nacht jedem Manne unnahbar;[1] abgeschieden von der übrigen Stadt sollten sie hier nur ihrem heiligen Dienste leben.

Einige Mal schritt die Göttin selbst ein, um auf wunderbare Weise die mit Unrecht verdächtigte Keuschheit ihrer Dienerinnen zu erweisen.

Wer kannte in Rom nicht die Geschichte jener Tuccia, die zum Erweise ihrer Unschuld in hohlem Siebe Wasser trug?[2] Wer wusste nicht von jener andern kurz erst in den Dienst getretenen Vestalin zu erzählen, die das erloschene Feuer mit ihrem weissen linnenen Kleide wieder entzündete?[3]

Tracht und Abbildungen von Vestalinnen.

Ihre weisse Kleidung[4] war offenbar Symbol ihrer Reinheit. Das diademartige Stirnband[5] mit den herabhängenden Binden[6] bezeichnete sie als der Gottheit geweiht. Beim

[1] Dionys. II, 67.

[2] Dionys. II, 69; Val. max. VIII, 1, 5; Plin. h. n. XXVIII § 12. Aug. c. D. X, 16.

[3] Prop. IIII, 11, 53; Dionys. II, 68; Val. max. I, 1, 7. Dionys unterscheidet zwischen der Aemilia, die nach ibm das Wunder that, und der Schülerin, der sie die Hütung anvertraut hatte.

[4] Dionys. II, 68; Val. Max. I, 1, 7. Suid. II, 1, 1009 Bernh. unter *Νουμᾶς Πομπίλ. — οὐχ ἱματίῳ χρῆσθαι συνεχωροῦντο πλὴν λευκοῦ.* Ambros. ep. 18 opp. ed. Maurin. t. II p. 836 spricht von 'purpuratarum vestium murices'. Sie war wohl mit Purpur verbrämt. S. Rein, Real-Enc. VI, 2, 2598. Vgl. S. 295 A. 1.

[5] Dionys. VIII, 89; Spart. Did. Jul. 6; Prudent. contra Symmach. II, 1086.

[6] Ovid. fast. III, 30; vgl. art. am. I, 31; Symmach. X, 61: ut vittae earum capiti decus faciant, ita etc.; Ambros. a. a. O.: infulae vittati capitis; Prudent. a. a O. II, 1094 sq.; 1105 sq.; vgl. Lucan. I, 597,

Opfer oder bei feierlichen Aufzügen sodann trugen sie einen weissen Schleier *(suffibulum)*, den unter dem Kinn eine Fibula zusammenhielt,[1] und dessen weisse Farbe gleichfalls ihre Reinheit versinnbildlichte.

Unklar ist die Notiz in Betreff der Tracht der *‚armita‘* beim Opfern, wie sie, was leider so oft hier der Fall, die Epitome des Festus bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt, aufbewahrt hat.[2]

Sichere Statuen dieser Priesterinnen gibt es nur wenige. Man hat früher eine grosse Anzahl derselben aufzuzählen gewusst, aber nur desshalb, weil man geneigt war, jede verschleierte weibliche Gestalt, in der man keine Göttin erkannte, vollends wenn sie neben einem brennenden Altar stand, sofort für eine Vestalin zu erklären.[3]

Der früheren Kaiserzeit gehört ohne Zweifel ein Cameo an mit dem Brustbilde einer Vestalin und der Inschrift Ner(atia?) Vir(go) V(estalis).[4] Ein rundes metallenes Blech trägt den Namen der Bellicia Modesta, V. V.[5] Was von dem Cameo bei Beger[6] zu halten mit dem Brustbild einer Jungfrau, die einen durch eine

*

wo die Vestalis maxima speciell als vittata sacerdos bezeichnet wird. Juv. IV, 9 führt man dagegen mit Unrecht an, da dort vitiata zu lesen ist. Vgl. die Definition der Infula bei Serv. V. Aen. X, 538: *Infula,* fascia in modum diadematis, a qua vittae ab utraque parte dependent: quae plerumque lata est, plerumque tortilis de albo et cocco. S. noch Fest. ep. p. 113; Isidor. orig. XIX, 30.

[1] Fest. p. 348 Suffibulum est vestimentum al[bum, *praetextum,* qua]drangulum, oblongum, quod in ca[pite virgines Ve]stales cum sacrificant semper [habere solent], idque fibula comprehendebatur. Vgl. Varro l. L. VI, 21, eine völlig corrupte Stelle. S. O. Müller dazu.

[2] Festus ep. 4 Armita dicebatur virgo sacrificans, cui lacinia togae in humerum erat reiecta.

[3] Vgl. Winckelmann, G. d. Kunst, Buch VI, 1 § 33; Clarac, mus. de sculpt. pl. 770 C ff.

[4] Buonarroti, medagl. ant. XXXVI, 3 = Montfaucon, antiqu. expliq. I pl. 27, 3 mit Infula und Vitta ohne Schleier, und Millin, gal. mythol. t. I. n. 333 (pl. XLIX).

[5] Buonarroti a. a. O. n. 1 = Millin a. a. O. n. 332 (pl. LXXIX) = Fabretti col. Traj. p. 167 mit Infula und Vitta, ohne Schleier, aber mit einer Fibula.

[6] S. Beger, thes. Brandenb. Colon. March. 1696. fol. t. I p. 222 = Montfaucon, antiq. expl. t. I, pl. 28, 3.

Fibula zusammengehaltenen Schleier trägt, ist mir ohne Ansicht des Originals nicht klar.

Für sichere Darstellungen von Vestalinnen können überhanpt, abgesehen von den durch Inschriften festgestellten, wohl diejenigen gelten, welche das durch die Fibula unter dem Kinne zusammengehaltenc Suffibulum tragen. [1] Die beiden inschriftlich festgestellten Brustbilder tragen als anszeichnendes Kennzeichen Infnl nnd Vitta. Inschriftlich festgestellt ist sodann die Statne der Vestalin Jnnia Torquata. [2] Auch dic Statue, welche der Virgo Vestalis maxima Coelia Concordia von Fabia Paulina errichtet wurde, [3] ist noch, freilich ohne Kopf, erhalten. [4] So können hier nur die Binden und das Ende des nnter dem Halse, wie es scheint, durch einen Schmnck znsammengehaltenen Schleiers sichtbar werden.

Ferner erscheinen einzelne Vestalinnen auf Münzen schon der letzten republicanischen Zeit. So die Vestalin Claudia anf einem Denar von C. Clodius, C. f., [5] wohl diejenige, welche zu ihrem Vater, der im Jahr 143 v. Chr. ohne Erlaubniss triumphierte, anf den Wagen stieg und seinen Trinmph so durch ihre Heiligkeit vor Störung schützte. [6]

Wiederholt zeigen nns Münzen Vestalinnen, [7] opfernd, oder das

[1] An dem festlichen Hintergrund, ihrer tiefen Verhüllung und dem auf dem Hals geknüpften Schleier erkennt Gerhard (antike Bildwerke, Taf. XXIV (Text S. 270)) Vestalinnen in fünf weiblichen Gestalten, ,die im Vordergrund eines mit ionischen Säulen geschmückten und mit Vorhängen verkleideten Tempels einherziehen.' Vgl. Koner, das Leben der Gr. u. Römer. II, S. 309 f.

[2] S. o. S. 278 A. 2. Inschrift nnd Statne gibt Spon, miscell. eruditae antiquit. sect. IV p. 150 in J. Poleni utriusque thes. antiquitat. nov. supplem. t. IV. Venet. 1737. fol. p. 947. 948. Die Statue allein s. bei Montf. antiq. expl. t. I pl. 25, 3.

[3] S. o. S. 279 A. 3.

[4] S. d. Abbildnng in des Lips. Syntagma in Graev. thes. V p. 657 u. 658.

[5] Eckhel, D. N. V, p. 173. Abgeb. z. B. bei Millin, gal. myth. pl. XII n. 291 = Riccio, le monete delle antiche famiglie di Roma. 2. edit. Napoli 1843. tav. 13, 8. Die Münze wurde höchst wahrscheinlich 711 d. St. geprägt. S. Mommsen, Gesch. d. röm. Münzen. S. 652. 659. 741.

[6] Cic. pr. Cael. 14, 34; Val. max. V, 4, 6; Suet. Tib. 2.

[7] S. u. die Zusammenstellung 'Vesta auf Münzen'. Zum Theil scheint

Simpulum in der Hand, oder auch die Urne auf dem Haupt. Bei der Unsicherheit der älteren Abbildungen und der vielfachen Undeutlichkeit der Originale selbst ist es aber schwer, wenn nicht unmöglich, jedesfalls der aufzuwendenden Mühe nicht werth, über die genaueren Details der Tracht derselben daraus feststehende Resultate zu gewinnen.

Rhea Silvia erscheint auf den Darstellungen ihrer Vermählung mit Mars der Situation entsprechend natürlich gewöhnlich halb entblösst. [1] Nur ein Mal [2] finden wir sie von Mars begleitet tief verschleiert zum Anio herabsteigen. Offenbar ist sie diess als Vestalin, nicht wie O. Müller [3] glaubte, als Braut. Und ein zweites Mal, auf der Ara Casali, erscheint sie, während auch hier die Darstellung des Besuchs von Mars die Königstochter halb entkleidet zeigt, nach der Geburt der Zwillinge mit diesen auf ihrem Schoosse offenbar gleichfalls als Vestalin, wenn auch ohne Suffibulum und mit sehr unklarer Angabe der Bekleidung des Haupts. [4]

Ebenfalls verschleiert und zwar so, dass den Schleier deutlich eine Fibula zusammenhält, zeigt ein Relief [5] Claudia, wie sie das Kybele tragende Schiff, das hängen geblieben war, den Tiber heraufzieht, [6] wohl als Vestalin. [7]

Dagegen die Tuccia, die im Jahr 609 d. St. gleichfalls zum Erweis ihrer Keuschheit in einem Siebe Wasser trug, konnte nur Unkritik in Statuen des Museums Chiaramonti [8] oder des Augu-

allerdings das Zusammengehaltensein des Schleiers durch eine Fibula bestimmt angedeutet.

[1] Vgl. über diese Darstellungen und ihre griechischen Vorbilder insbes. Raoul Rochette, mon. inéd. p. 32 ff.

[2] Mus. Pio-Clementino V, 25 = Millin, gal. mythol. 180, 654.

[3] Arch. d. Kunst. 3. A. § 373 A. 3.

[4] Wieseler, d. Ara Casali. Göttingen 1844. S. 42 f. T. IV.

[5] Mus. Capit. IV, 57 = Millin, gal. myth. 4, 10 = Koner, Leben d. Gr. u. Römer, II S. 312 Fig. 482.

[6] Cic. de har. resp. 13, 27; Diod. fr. l. XXIV (Valeria statt Claudia); Liv. XXIX, 14, der das Wunderbare abschwächt; Ov. fast. IV, 305 ff.; Sil. It. Pun. XVII, 33 sqq.; Plin. h. n. VII, § 120; Sueton. Tib. 2; Aur. Vict. de vir. ill. 18.

[7] Freilich Liv. wie Cicero ist diese Claudia *,matrona'*. Nur Aur. Vict. bezeichnet sie als Vestalin. Über die Münze mit der Claudia, die früher auch auf diese Claudia bezogen wurde, s. o. S. 296 A. 5.

[8] Clarac, musée de sculpt. pl. 771 n. 1918.

steums zu Dresden [1] erkennen, da diese schlechterdings keines der charakteristischen Attribute der Priesterschaft zeigen.

Ehrenrechte der Vestalinnen.

Aber nicht nur die Tracht zeichnete die Vestalinnen aus. In der That waren vielmehr so streng wie die Strafen der unreinen Priesterinnen ebenso hoch die Ehren der keuschen Jungfrauen. [2] Beim Ausgehen begleitete die Vestalinnen ein Lictor, vor dem selbst der Consul auswich. [3] Dazu hatten sie das Recht, an bestimmten Tagen im Wagen

[1] Becker, August. Taf. 55 = Clarac a. a. O. n. 1921. Auch Montfaucon l'antiq. expl. hat einige angebliche Abbildungen der Tuccia. So t. I pl. 28, 1; 2; suppl. t. I pl. 23, 3.

[2] Plut. Numa 9 sagt ausdrücklich, Numa habe reinen Jungfrauen des reinen Feuers *θεραπείαν τε καὶ τιμὴν* anvertraut. Suidas (ed. Bernh. t. II, 1 p. 1010 n. *Νουμᾶς Πομπίλιος*) gibt einfach an: *αἱ* (sc. *Ἑστιάδες παρθένοι*) *τὴν μὲν ἄκραν τιμὴν παρὰ Ῥωμαίοις εἶχον.*

Vgl. die zusammenfassende Aufzählung des Ambrosius (ep. 18, 11): Quantas tamen illis virgines praemia promissa fecerunt? Vix septem (s. o. S. 270) Vestales capiuntur puellae. En totus numerus, quem infulae vittati capitis, purpuratarum vestium murices, pompa lecticae ministrorum circumfusa comitatu, privilegia maxima, lucra ingentia, praescripta denique pudicitiae tempora coegerunt. Des Ambros. heidnischer Gegner Symmachus spricht ep. II, 36 von der reverentia sublimis sacerdotii. Daran mag sich einiges reihen, was im allgemeinen das Ansehen dieser Priesterinnen belegt. Als i. J. 724 d. St. = 30 v. Chr. Octavian als Sieger von Actium nach Rom zurückkehrte, war eine der Ehrenbezeugungen, die ihm beschlossen wurde, die, dass die Vestalinnen ihm entgegen gehen sollten (Cass. Dio LI, 19). Unter den höchsten Ehren, die Claudius seiner Grossmutter Livia erwies, wird die aufgezählt, dass die Vestalinnen ihr opferten. S. Cass. Dio LX, 5. Merkwürdig und auffallend ist die Inschrift bei Böckh (C. I. G. 2167 d Bd II S. 1025), wo die Mytilenaeer dem Augustus Ehren erweisend die Gesandten unter anderm heissen, *εὐχαριστῆσαι δὲ περὶ αὐτοῦ τοὺς πρέσβεις τῇ συγκλήτῳ καὶ ταῖς ἱερέαις τῆς Ἑστίας καὶ Ἰουλίᾳ* (*Λιουίᾳ* will Böckh mit Recht herstellen) *τῇ γυναικὶ αὐτοῦ καὶ Ὀκταΐᾳ τῇ ἀδελφῇ καὶ τοῖς τέκνοις καὶ συγγενέσι καὶ ἄλλοις.*

[3] Plut. Numa 10; Cass. Dio XLVII, 19. Vgl. Seneca controv. I, 2 p. 68; exc. controv. VI, 8 p. 408 Bursian.

zu fahren.[1] Auf die Beleidigung ihrer Person war Todesstrafe gesetzt.[2] Ihre Begleitung schützte vor jedem Angriff,[3] ihre Fürbitte galt stets für höchst einflussreich.[4] Begegneten sie zufällig einem zur Strafe geführten Verbrecher, war dieser gerettet.[5] Ihr Schutz galt in bewegten Zeiten als der wirksamste.[6]

Auch Schätze,[7] Verträge[8] und insbesondere Testa-

[1] Lex Julia municipalis l. 62 im C. I. L. I n. 206 p. 121. Vgl. Tac. ab exc. XII, 42; Prudent. in Symmach. II, 1088 sq.

[2] Plut. Numa 10.

[3] S. o. S. 296 A. 5 die Geschichte von der Vestalin Claudia. Vgl. Drumann, Gesch. Roms im Übergang II S. 180.

[4] Cic. pro Font. 21 (17), 46 (36). So erlangte Caesar Sullas Verzeihung 'per virgines Vestales, perque Mamercum Aemilium et Aurelium Cottam, propinquos et affines suos'. Suet. Caes. 1. So bat Messalina am Rand des Verderbens die älteste Vestalin Vibidia um ihre Fürbitte. Tac. ab exc. XI, 32; 34. So sandte Vitellius die Vestalinnen zu Antonius, einen letzten Aufschub zu erwirken, hist. III, 81; vgl. Suet. Vitell. 16. Irrig Xiphilin LXV, 18. So endlich bat Didius Julianus den Senat, dem Severus die Vestalinnen entgegenzusenden. Spart. Did. Jul. 6. Vgl. Widder, de virg. Vest. iure deprec. Lips. 1762.

[5] Plut. Numa 10.

[6] Nach Ciceros Verbannung nahm Terentia ihre Zuflucht zu ihrer Schwester Fabia, einer Vestalin. Freilich war in jenen stürmischen und unheiligen Zeiten auch dieser Schutz nicht mehr ausreichend. Terentia wurde auch dorthin verfolgt und von den Vestalinnen weg nach der varronischen Wechselbank geführt, wo sie Bürgen für die Auslieferung des baaren Vermögens stellen musste. S. Cic. ad fam. XIV, 2, 2; vgl. de domo sua 23, 59; pro Sest. 24, 54; 69, 145; pr. Milone 32, 87. Vgl. Drumann, Gesch. Roms u. s. w. II S. 270; V S. 648; VI S. 686.

[7] Plut. Anton. 21.

[8] Den Vestalinnen übergaben die Veteranen (der gestiefelte Senat) den 41 v. Chr. zwischen den Antonianern und Octavian geschlossenen Vertrag, den sie sich auf dem Capitol hatten vorlesen lassen. S. Cass. Dio XLVIII, 12. Vgl. Drumann I S. 403. Der von den beiden Triumvirn Antonius und Octavian mit Sex. Pompejus 39 v. Chr. abgeschlossene Vertrag wurde den Vestalinnen zur Aufbewahrung übergeben. S. App. V, 73; Cass. Dio XLVIII, 37; 46; Zon. X, 22. Vgl. Drumann, r. Gesch. I S. 430; IV S. 573.

mente hielt man bei ihnen für am sichersten bewahrt. So vertraute Cäsar der *virgo Vestalis maxima,* [1] vertraute Octavian den Vestalinnen sein Testament [2] an, so hatte M. Antonius das seinige bei ihnen niedergelegt. [3]

Sie hatten seit Augustus eine eigene auszeichnende Loge im Theater, [4] eine Ehre, die um so glänzender erscheint, da Tiber der Augusta ihren Sitz unter ihnen anwies. [5] Ebenso hatten sie bei Fechterspielen eigene Plätze. [6]

Nach dem Tode wurde ihnen die Ehre eines Begräbnisses innerhalb der Stadt in der Nähe ihres Heiligthums zu Theil, [7] während ein Gesetz der XII Tafeln, das mehrfach erneuert wurde, die Beerdigung innerhalb der Stadt verbot [8] und jedesfalls in historischer Zeit nur einzelne Gentes ein Erbbegräbniss innerhalb der Stadtmauern hatten. [9] Allein später

[1] Snet. Jul. 83.

[2] Tac. ab exc. I, 8; Sueton. Octav. 101.

[3] Plut. Anton. 58 p. 942 E.

[4] Snet. Oct. 44: (Augustus) virginibns Vestalibus locum in theatro separatim et contra praetoris tribnnal dedit. Arnob. IV, 35.

[5] Tac. ab exc. IV, 16, 7: Utque glisceret dignatio sacerdotnm atqne ipsis promptior animns foret ad capessendas caerimonias, decretum —, qnotiens Augusta theatrum introisset, ut sedes inter Vestalinm consideret.

[6] S. Cic. pr. Mur. 35, 73, vgl. Drumann IV S. 194. Die Vestalin Licinia unterstützte den Murena, ihren Verwandten, bei seiner Bewerbung um's Consulat dadurch, dass sie ihm ihren Platz bei den Fechterspielen auf dem Forum zur Verfügung stellte. Athletenkämpfen wohnten sie nicht bei. Nach Suet. Oct. 44 liess Augustus niemand von weiblichem Geschlecht bei Athletenkämpfen zusehen, von Nero (12) erzählt er es ausdrücklich, dass er sie dazu eingeladen habe.

[7] Serv. zu V. Aen. XI, 206: Unde imperatores et virgines Vestales, quia legibus non tenentur, in civitate habent sepulcra. Selbst der Begräbnissort der schuldigen, der Campus sceleratus, lag innerhalb der Stadt. Serv. a. a. O. S. o. S. 259 A. 4.

[8] Cic. de legg. II, 23, 58; vgl. Serv. a. a. O.; Dig. XLVII, 12, 3, 5; Capitolin. Ant. P. 12; Pauli sentent. I, 21, § 2; 3; Cod. Th. IX, 17, 16; Cod. Just. III, 44, 12. Vgl. Dirksen, die Script. h. Aug. S. 169 ff. Marqnardt, H. d. r. A. V S. 362 f. A. 2313.

[9] Cic. de legg. II, 23, 58; Fest. p. 262 Romanam Fest. ep. p. 57 Cincia; Plnt. Poblic. 23; qu. Rom. 79; Dionys. V, 48; vgl. III, 1. Mommsen, C. I. L. I p. 285.

machten auch diese nicht einmal wirklich Gebrauch von denselben,[1] und wenn, was auf Grund einer eigenen Lex geschehen konnte, Begräbnisse von Staatswegen angewiesen wurden, geschah diess auf dem Campus Martius,[2] ausserhalb der Stadtmauer.[3]

Charakter des Priesterthums der Vestalinnen.

So finden wir die Vestalinnen durchweg abgesondert von der profanen Menge, ausgezeichnet vor ihr durch Kleidung, Wagen, Lictor; sogar der höchste Macht- und Würdenträger des Staats weicht ihnen, ja damit sie nicht befleckt werden, verzichtet selbst die strafende Gerechtigkeit auf die Ausübung ihres verletzten Rechts.

Wenn nichts anderes mehr geachtet wird, bleibt ihr Asyl sicher, nicht bloss sie selbst, auch was ihnen anvertraut ist; wer sich in ihren Schutz begibt, erscheint in jenen Zeiten, wo nichts heiliges unverletzt blieb, noch am unantastbarsten, in dem Schutz derer, deren Beleidigung nur durch den Tod gesühnt werden zu können schien, derer, die selbst im Tode noch vor allen andern durch den Ort des Begräbnisses ausgezeichnet waren.

Herausgehoben aus der Sphäre des gewöhnlichen Lebens hinauf zu den höchsten Ehren, in den Kreis der Gottheit, in deren Dienste fortan ihr ganzes Leben aufzugehen hat, und dem entsprechend abgesondert vom Treiben der bürgerlichen Gesellschaft sind sie auch den Banden der Familie entnommen, ja haben sie gleichsam die den Frauen anhängenden Schwächen abgestreift. So sind sie, während andrerseits Vestalin und Flamen Dialis nach dem Edictum perpetuum von Zwang zu gerichtlicher Eidesleistung frei waren,[4] lange vorher, ehe die anderen Frauen dazu fähig

[1] Vgl. Marquardt, H. d. r. A. V, S. 362 A. 2313.

[2] Vgl. Becker, H. d. r. A. I S. 639 f.; Mommsen C. I. L. I p. 186 zu n. 635; Marquardt a. a. O.

[3] Vgl. Mommsen a. a. O.

[4] Gell. X, 15, 31: Verba praetoris ex edicto perpetuo de flamine

waren, zur Zeugnissablegung berechtigt. [1] So sind sie frei von der Tutel. [2]

Diese Bestimmung nun freilich hängt noch mit einer andern Exemtion der heiligen Jungfrauen zusammen.

Für sie gab es auch keine Angehörigen mehr, sie verloren mit dem Moment der Captio ihr Erbrecht, [3] wie ihre Verwandten von ihnen nicht mehr erbten, [4] erhielten aber das Recht der freien testamentarischen Verfügung. [5]

Starb die Vestalin ohne Testament, so fiel ihr Vermögen dem Tempelschatze zu. [6]

Diali et de sacerdote Vestae adscripsi: Sacerdotem Vestalem et flaminem Dialem in omni mea iurisdictione iurare non cogam. Geib, röm. Rechtsgesch. S. 140 A. 110, zieht demnach mit Unrecht dieses Privilegium der Vestalinnen in Abrede.

[1] Gell. VII, 7; Plut. Public. 8. Vgl. Geib, G. d. röm. Criminalproc. S. 140 A. 114.

[2] Plut. Numa 10. Gai. I, 145: tantum enim ex lege Julia et Papia Poppaea iure liberorum a tutela liberantur feminae. Loquimur autem exceptis virginibus Vestalibus, quas etiam veteres in honorem sacerdotii liberas esse voluerunt: itaque etiam lege XII tabularum cautum est. Wenn Cass. Dio VI, 10 von Augustus sagt: ταῖς ἀειπαρθένοις πάνθ' ὅσαπερ αἱ [τρὶς] τεκοῦσαι εἶχον ἐχαρίσατο, so will diess nur besagen, dass August alle Rechte dieser den Vestalinnen zutheilte, wodurch nicht ausgeschlossen ist, dass dieselben einzelne schon vorher hatten.

[3] Gell. a. a. O. § 9: Virgo autem Vestalis simul est capta atque in atrium Vestae deducta et Pontificibus tradita, eo statim tempore sine emancipatione ac sine capitis minutione e patris potestate exit et ius testamenti faciendi accipit. Gai. inst. I, 130: Praeterea exeunt liberi virilis sexus de patris potestate, si flamines Diales inaugurentur et feminini sexus, si virgines Vestales capiantur. Ulpian. fr. X, 5.

[4] Gell. I, 12, 18: in commentariis Labeonis, quae ad duodecim tabulas composuit, ita scriptum est: Virgo Vestalis neque heres est cuiquam intestato, neque intestatae quisquam, sed bona eius in publicum redigi aiunt.

[5] Gell. a. a. O. VII (VI), 7, 2. Vgl. Cic. de rep. III, 10, wornach auch die Lex Voconia v. Jahr 585 d. St. = 169 v. Chr., die den Inhabern eines Vermögens mit dem Census erster Classe verbot (s. die Litteratur über die Lex bei Rein in Real-Enc. IV S. 1005 f.; vgl. Walter, röm. Rechtsgesch. II S. 275; Lange, röm. Alterth. II S. 261 f.), Frauen zu Erben einzusetzen, die Vestalinnen von diesem Verbot eximierte. Vgl. Rein, Real-Enc. IV S. 1006.

[6] Labeo 'in commentariis, quae ad duodecim tabulas composuit' bei

Die Vestalin war durch die Captio gewissermassen Sclavin der Göttin geworden.[1] Ihr ganzes Sein gieng fortan auf im heiligen Dienst, in der Besorgung des ewigen Cultus für das römische Volk, des ewigen Cultus, dessen Symbol die heilige Flamme selbst war. Aber während jede andere Mancipatio, jeder andere Austritt aus der Patria potestas des noch lebenden Vaters mit Capitis diminutio verbunden ist, erleidet die zum Dienste Vestas capierte Tochter, indem sie ihre Familie verlässt und in den Dienst der Gottheit kömmt, eine solche nicht.[2] Indem sie Eigenthum der Gottheit wird, tritt sie in einen über den bürgerlichen erhabenen

* Gell. I, 12 § 18: V. V. neque heres est cniqnam intestato, neqne intestatae quisqnam, sed *bona eius* in *publicum redigi aiunt.* Dieser Ausdruck ist so zu erklären, dass man die Kasse der Vestalinnen als zum Staatsschatz gehörig ansah. Vgl. Dirksen S. 100; 117; Mommsen de collegiis et sodaliciis Romanorum. Kiliae 1843. p. 39; Marqnardt, r. A. IV S. 173 A. 1011.

[1] Gell. a. a. O. § 11. Sed Papiam legem invenimns, qua cavetur, — cuius virginis (sortitio) ducta erit, ut eam pontifex max. capiat eaqne *Vestae fiat.* Ausdrücklich sagt Gellius a. a. O. § 13: 'Capi' autem virgo propterea dicitnr, quia pontificis max. manu prensa ab eo parente, in cuins potestate est, *veluti bello capta* abdncitur. Vgl. Böcking, Pandecten des röm. Privatrechts I² (Institut. des gem. d. Civilrechts) Bonn 1853. S. 217; röm. Privatr. (Institut. des röm. Civilrechts) 2. A. Bonn 1862. § 20. S. 25. Schon vor ihm war, was B. entgangen war, Göttling, Gesch. d. r. Staats-V. Halle 1840. S. 189 A. 14 auf die Ansicht gekommen, ‚dass eine Mancipatio durch den Pontifex an die Götter stattfindet.' Dagegen ist es nicht der Institution entsprechend, wenn man das Institut aus Hierodulie entstanden glaubt, wie Mommsen, de *collegiis et sodaliciis* p. 13 N. 24 nnd nach ihm Mercklin, Cooptatio S. 74 annahmen.

[2] Vgl. Savigny, System des hentigen röm. Rechts. Bd. II. Berlin 1840. Beil. VI S. 443 ff. Ausführlich, aber für mich nicht überzeugend hat besonders Scheurl seitdem die Frage behandelt in Beiträgen zur Bearbeitung des röm. Rechts. I, IX (Bd. I, Heft 2. Erlangen 1853 S. 232 ff.). An ihn schloss sich an Zielonacki, 3 Abhandlgg. a. d. röm. Recht. Lemberg 1859 S. 45 ff. S. insbesondere Böcking, Pandecten des röm. Privatrechts (Institutionen des gem. d. Civilrechts) I² § 58 S. 210 ff.; röm. Privatr. (Institutionen des röm. Civilrechts). 2. A. Bonn 1862. § 20 S. 24 f.

Rechtskreis und erleidet, quasi in mancipio deae, ebensowenig eine capitis diminutio, als wer durch den Tod den Göttern anheimfällt.'[1]

Ihr heiliger Dienst stellt sie nicht unter, nein er erhebt sie über den gewöhnlichen Freien.

Nur wenn sie durch Nachlässigkeit oder gar Unkeuschheit ihre Privilegien kränken, verfallen die Jungfrauen einem alsdann mit Recht um so schwereren Gericht.

So sehen wir in den Vestalinnen die reine Jungfräulichkeit im fortwährenden Dienst des reinen Feuers, das, ähnlich wie für das Haus die heilige Herdflamme diese Bedeutung hat, die Verbindung des menschlichen mit dem göttlichen Staat in kräftiger, nicht bloss symbolischer Weise darstellt und erhält. In der Aedes Vestae ist gewissermassen der Götterschutz in lebendiger Weise concentriert.

Wie sehr im Vesta-Cultus der römische Gottesdienst

[1] Böcking, Pandecten I[2] (Institutionen) S. 217 f. Derselbe erklärt den Umstand, dass von andern Priestern, wie Pontifices und Augures, welche 'item capi dicebantur' (Gell. I, 12, 15), nicht ausgesagt werde, dass sie eine capitis dimin. nicht erleiden, aus der Thatsache, dass sie erst in höherem Alter, und so als ‚homines sui iuris' capiert wurden. Von dem Flamen Dialis, der als patrimus matrimus capiert wurde, wird es dagegen ausdrücklich bemerkt, dass er ohne cap. dim. inauguriert werde (Gai. III, 114. Vgl. dens. I, 130; Ulp. X. 5. Tac. ab exc. IV, 16: quoniam exiret e iure patrio, qui id flaminium apisceretur). Diejenigen, welche bestritten, dass von Augures und Pontifices mit Recht gesagt werde, sie würden capiert, übersahen wohl den Grund, warum bei jenen von capitis diminutio oder Nichteintritt derselben bei ihrer Captio nicht die Rede war, und meinten, weil von derselben hier nichts ausgesagt war, der Begriff der Captio finde auf sie keine Anwendung. Immerhin waren aber Vestalinnen und auch der Flamen Dialis ohne Zweifel in stricterem Sinne Eigenthum der Gottheit als jene, am strictesten die Vestalinnen. Daher mag es auch kommen, dass Gai. I, 130 unterscheidet: Praeterea exeunt liberi virilis sexus de patria potestate, si flamines Diales *inaugurentur,* et feminini sexus, si virgines Vestales *capiantur.* Ebenso Ulp. X, 5. Vgl. Gai. III, 114. Tac. dagegen a. a. O. gebraucht einen allgemeinen Ausdruck. Auch vom Flamen Dialis ist es wenigstens nicht überliefert, dass auf ihn die Bestimmungen, die für die Vestalinnen in Betreff ihres Erbrechts galten, Anwendung fanden.

selbst sich gipfelt, sieht man auch daraus, dass der Vestatempel ein ganz besonders heiliges Asyl war: [1] wenn alle Altäre Schutz bieten, so musste es doch der am meisten thun, welcher der Focus publicus sempiternus war.

ANDERWEITIGER DIENST DER VESTALINNEN.

Ganz dem entsprechend ist sodann auch nicht allein die Hut des ewigen Feuers den keuschen Priesterinnen anvertraut.

Auch das Wasser, nicht nur das Feuer gehört in ihren heiligen Dienst, [2] wie sich dem gemäss die Göttin nicht bloss im Feuer, sondern auch im Wasser zu Gunsten ihrer Dienerinnen mit Wunderkraft bewährt. [3] Und zwar durfte nur fliessendes Wasser [4] oder wenigstens nicht durch Röhren geleitetes verwendet werden. [5]

Damit das Wasser auch in den Gefässen nie stehend wurde, hatten diese eine Form, die es unmöglich machte, sie zu stellen. [6] Sie waren stets in alterthümlicher Einfachheit von Thon. [7]

*

[1] Nach App. b. civ. I, 54 suchte der Praetor A. Sempronius Asellio vor den erbitterten Schuldnern, zu deren Ungunsten er entschieden hatte, sich in den Tempel der Vesta zu flüchten, nachdem er bei dem Altar auf dem Forum, an dem er opferte, (der Dioskuren nach App., der Concordia nach Val. max. IX, 7, 4) angegriffen worden war. Auch Atia flüchtete, als Octavian nach der Schlacht bei Mutina gegen Rom vordrang, in den Tempel der Vesta. App. III, 92. S. Drumann, I S. 334 f.; IV S. 235.

[2] Cedren. p. 122 Oporin.; Suidas II, 1, 1009 sq. Bernh.: *Νουμᾶς Πομπίλιος — — τάς τε Ἑστιάδας παρθένους τοῦ πυρὸς καὶ ὕδατος τὴν ἐπιμέλειαν ἔχειν ἐπέτρεψεν.*

[3] S. o. S. 294. die Sage von der Vestalin Tuccia.

[4] Fest. p. 160 Muries.

[5] Fest. a. a. O.

[6] Lactant. Plac. zu Stat. Theb. VIII, 297 und Serv. zu Verg. Aen. XI, 339: Nam futile vas quoddam est lato ore, fundo angusto, quo utebantur in sacris Vestae, quia aqua ad sacra hausta in terra non ponitur: quod si fiat, piaculum est. Unde excogitatum est vas, quod stare non posset, sed positum statim effunderetur. Darnach mythogr. III. 2, 5. Vgl. Fest. ep. p. 89 Futiles. Donat. zu Ter. Andr. III, 5, 3; Phorm. V,

In Lavinium schöpften die Vestalinnen aus dem Numicius,[1] in Rom, obgleich sie auch hier in engster Beziehung zum Tiber stehen, wenigstens vorzugsweise nicht aus dem Fluss, sondern aus dem Quell der Camenen.[2]

Mit diesem Wasser wurde der Tempel täglich besprengt und so gereinigt.[3] Ja auch die Bereitung der Mola

1, 19. S. noch Gloss. Labb.: εὔχυτον. Prisc. inst. IV, 5, 25. Der Mythogr. III. a. eben a. O. spricht nur statt von dem futile vas von futis, vas quoddam. Vgl. dazu Varro l. L. V, 119; gloss. Isid. nnter d. W.; Placid. p. 463 Mai, p. 457 ed. Klotz in Jahns Archiv f. Phil. u. Pädag. II (1833) p. 457. Abweichendes findet sich beim 'Comment. Crnq.' zn Horat. a. p. 231.

[7] Ov. fast. III, 14: fictilis urna. Val. max. IV, 3, 4: per aeternos Vestae focos fictilibus etiam nunc vasis contentos iuro. Vgl. Pers. sat. II, 59 sq. Auch Tarpeja, die ja nach Propertius gleichfalls Vestalin war, trägt bei diesem ein Wassergefäss aus Thon, Prop. V (IV), 4, 15. Vesta pauper Prop. V (IV), 1, 26. S. Klausen, Aeneas S. 622. Vgl. u. S. 307. Dagegen die Vesta pauper bei Sil. Ital. VI, 76, auf die sich Klausen S. 631 gleichfalls bezieht, geht auf die Einfachheit des Privathauses.

[1] Serv. zu Verg. Aen. VII, 150. Rhea Silvia oder Ilia wird wasserholend von Mars überfallen in einem Hain desselben (Dionys. I, 77), von einem Wolf in eine Höhle geschreckt (Serv. I, 273), am Ufer eines Flusses in Schlaf gesunken (Ov. fast. III, 11 sqq.; Stat. silv. I, 2, 242). Vgl. die Knnstdenkmäler bei Raoul Roch. mon. inéd. p. 32 ff.; Wieseler, die Ara Casali S. 39 ff.; D. d. a. K. II, 23.

[2] S. Plut. Numa 13. Auch Tarpeja holt nach mehreren Versionen der Erzählung ihres Verraths Wasser ausserhalb der Mauern der Stadt, also wohl am Quell der Camenen vor dem capenischen Thor. So Liv. I, 11; Val. max. IX, 6, 1; Flor. I, 1, 12; Aur. Vict. de vir. ill. 2. Serv. VIII, 348 sagt einfach: aquatum profecta, vgl. myth. I. 155. Wenn aber Tarpeja von einigen Autoren, zunächst von Varro als Vestalin bezeichnet wird (Varro l. L. V, 21; chron. Vindob. ed. Mommsen p. 645 vgl. mit Prop. V (IV), 4, 15. 18. 69), so darf das nicht irre führen. Es scheint das antiquarische Ansdeutung der 'virgo' zu sein, die vielleicht erst Varro zur 'virgo V.' machte. Die Dichtung des Propertins ist ohnehin vielmehr als novellistische Bearbeitung der Sage anzusehen, denn als Qnelle für dieselbe zu benützen.

[3] Plnt. Nnma 13: ὅπως λαμβάνουσαι (αἱ Ἑστιάδες παρθένοι) καθ' ἡμέραν ἁγνίζωσι καὶ ῥαίνωσι τὸ ἀνάκτορον. Auch bei Neuweihung des Capitols nnter Vespasian sind es die Vestalinnen, welche die Reinigung durch Wasser vollziehen. Tac. hist. IV, 53: dein virgines Vestales cum pueris

salsa [1] wird mehr unter diesen Gesichtspunkt, als unter den des Waltens am speisebereitenden Herd zu stellen sein. In der Zeit vom 7—14. Mai nämlich schütteten einen Tag um den andern die drei ältesten und vornehmsten (s. o. S. 277) Vestalinnen die erhaltenen Dinkelähren in Körbe, und diese Ähren dörrten, stampften, mahlten und verwahrten sodann die Jungfrauen selbst. An bestimmten Tagen sodann, nämlich an den Lupercalien, die auf den 15. Februar, den Vestalien, die auf den 9. Juni fielen, und an den Iden des September (Serv. zu V. ecl. VIII, 82) wurde daraus durch Vermischung mit Salz Mola salsa gemacht. Auch dieses Salz selbst hatten sie in ritueller Weise zubereitet. Zuerst nämlich wurde Steinsalz in einem Mörser zerstossen. Hernach schütteten sie dasselbe in ein thönernes Gefäss, das zugemacht und mit Gyps verschlossen wurde. Hierauf schmolzen sie das Salz im Ofen. Sodann wurde es mit einer eisernen Säge zertheilt und endlich in einem neuen Gefäss im Penus Vestae, doch in dessen äusserem Theile, aufbewahrt. Endlich wurde fliessendes, nicht durch Röhren geleitetes Wasser (s. o. S. 305), vor dem Gebrauche zugegossen. Jetzt erst war das Salz für den Opferdienst zubereitet. [2]

puellisque patrimis matrimisque aqua (trimis) e fontibus amnibusque hausta *perluere.* In Betreff der reinigenden Kraft des Wassers s. o. S. 64 und vgl. noch Tert. de bapt. c. 5: Ceterum villas, domos, templa totasque urbes aspergine circumlatae aquae expiant passim. Auch bei den Palilien war mit der Feuerläuterung (o. S. 64 f.) eine Lustration durch Wasser verbunden, Ov. fast. IV, 728. Vgl. noch Liv. I, 45.

[1] Serv. Verg. buc. VIII, 82: *Sparge molam;* far et salem. Hoc nomen de sacris tractum est; far enim pium, id est, mola casta, salsa, utrumque enim idem significat, ita fit: virgines Vestales tres maximae ex nonis Maiis ad pridie Idus Maias alternis diebus spicas adoreas in corbibus messuariis ponunt easque spicas ipsae virgines torrent, pinsunt, molunt atque ita molitum condunt. Ex eo farre virgines ter in anno molam faciunt, Lupercalibus, Vestalibus, Idibus Septembribus, adiecto sale cocto et sale duro. Vgl. Fest. p. 141 Mola; ep. 65 Casta mola.

[2] Fest. p. 158 b (iurispr. anteiust. quae supers. ed. Huschke p. 40) Muri est (l. Muries est), quemadmodum Veranius docet, ea quae fit ex sali sordido in pila pisato et in ollam fictilem coniecto ibique operto gypsatoque et in

Die Gottheiten, denen die Feste gelten, an welchen Mola salsa bereitet wird, sind ausser Vesta selbst Lupercus und Tellus. Die letztere berührt sich aufs engste mit Bona Dea und nahm noch an einem Feste, den Fordicidien, [1] die sacrale Thätigkeit der Priesterinnen in Anspruch. [2]

An diesem Festtage nämlich schlachteten die Pontifices auf dem Capitol trächtige Kühe; die älteste Vestalin aber verbrannte die aus jenen genommenen Kälber zu Asche. [3]

Ferner erscheinen die Priesterinnen beim Argeeropfer. [4] Dieses, bekanntlich eines der ältesten, heiligsten und bedeutungsvollsten Staatsopfer, [5] fand an den Iden des Mai [6] auf dem Pons Sublicius [7] statt. Dort stürzten die

furno percocto, cui virgines Vestales serra ferrea secto et in seriam coniecto, quae est intus in aede Vestae in penu exteriore, aquam iugem vel quamlibet, praeterquam quae per fistulas venit, addunt, atque ea demum in sacrificiis utuntur. Vgl. Non. Marc. p. 223 (hergest. v. Hertz in Fleckeisens Jahrbb. 1861 S. 50). Salis genere masculino. — —. Neutro Varro: commentario veteri Fabi Pictoris legi: muries fit ex sale, quod sale (vgl. Prisc. V, 45) sordidum si pistum est et in ollam rudem fictilem coniectum (so Huschke, iurisprud. antejust. p. 4; Hertz vermuthet fragweise *ab*iectum) est, postea id sal virgines Vestales serra ferrea secant.

[1] Die Form FORD(icidia) bieten das Kal. Maff., Vat. und Praen. S. Mommsen im C. I. L. I p. 391, Fordicalia Lyd. de menss. IV, 49, hordicidia Fest. ep. p. 102, hordicalia Varro de re rust. II, 5. Vgl. Varro l. L. VI, 15: Fordicidia a fordis bubus. Bos forda quae fert in ventre (vgl. wegen fordus Curtius in Kuhns Z. f. v. Sprachf. I S. 268). Quod eo die publice immolantur boves in curiis complures, a fordis caedendis Fordicidia dicta. In Betreff des Übergangs von f in h vgl. Corssen, Ausspr. Vocal. und Betong. I S. 47 f.

[2] Ov. fast. V, 634.

[3] S. d. vorherg. Anm.

[4] Vgl. Varro l. L. VII, 44; Fest. ep. p. 15 Argeos; Dionys. I, 38; vgl. Ov. fast. V, 621 sqq.; Plut. qu. Rom. 32; 86; Macrob. Sat. I, 11, 47.

[5] Plut. qu. R. 86: *ὅτι τῷ μηνὶ τούτῳ* (im Mai) *τὸν μέγιστον ποιοῦνται τῶν καθαρμῶν νῦν μὲν εἴδωλα ῥιπτοῦντες ἀπὸ τῆς γεφύρας εἰς τὸν ποταμόν, πάλαι δὲ ἀνθρώπους.*

[6] Dionys. und Ovid. a. a. O., vgl. Plut. a. a. O.

[7] Varro, Fest., Dionys., Ovid., Plut., Macr. a. a. O. Lactant. I, 21, 6 nennt irrig den pons Milvius, während er sofort die Verse Ovids anführt.

Vestalinnen,[1] nachdem die Pontifices gewisse vorbereitende Opfer gebracht hatten,[2] 24[3] Argeer, d. h. 24 aus Binsen geflochtene Puppen mit gebundenen Händen und Füssen in den Strom. Dass damit Menschenopfer symbolisch dargebracht wurden, ist mir unzweifelhaft. Die auch von Schwegler[4] angenommene Erklärung, früher seien wirkliche Menschenopfer gebracht worden, und Hercules habe sodann die symbolische Stellvertretung eingeführt, bezeichnet Mommsen in seiner Weise scharf als »unüberlegte Auffassung.«[5] Hier kommt das nicht in Betracht, da römische Vestalinnen sicher nie Menschen, sondern stets nur Puppen in den Tiber gestürzt haben.

Die Frage sodann, wem das Opfer gegolten habe, hängt zusammen mit der Bedeutung der Argeer selbst. Während nämlich hier die geopferten Binsenmänner Argeer heissen, so finden wir andrerseits Heiligthümer,[6] Kapellen,[7] Opfer[8] und Opferplätze[9] mit diesem Namen bezeichnet.[10]

Leider ist eine genügende Erklärung des Worts noch nicht gelungen. Nur darauf mag aufmerksam gemacht werden, dass offenbar keine Gottheit unter diesem Namen verehrt wurde, dass im officiellen Gebrauche des Worts ausser jenen Puppen nur Orte des Cultus denselben tragen. Man wird also Recht haben, anzunehmen, dass zwar die Zahl der Binsenmänner auf die Vertretung der 24 Argeerkapellen mit ihren Bezirken hinweist,[11] das Opfer selbst

[1] Varro sagt: 'a sacerdotibus publicis.' Dagegen Ovid. spricht von der 'virgo', Fest. ep. nennt d. 'virgines Vestales', Dionys. d. Vestalinnen, Consuln und dazu bestimmte Bürger mit den Pontifices.

[2] Dionys. a. a. O.

[3] Dionys. gibt irrig die Zahl auf 30 an.

[4] Schwegler, r. G. I S. 381 f. Vgl. Preller, r. Mythol. S. 516.

[5] Mommsen, r. Gesch. I[6] S. 172 Anm.

[6] Varro l. L. V, 45.

[7] Varro l. L. V, 48.

[8] Varro l. L. V, 52.

[9] Liv. I, 21.

[10] Vgl. Schwegler, r. G. I. S. 379.

[11] Mommsen, r. G. I[3] S. 53 nimmt auch jetzt noch an, dass es 24

aber nicht ihnen, sondern dem Tiber gebracht wurde. Irrig denkt Schwegler an Todtencult. [1]

Das Opfer galt unzweifelhaft dem Pater oder Divus Tiberinus, [2] und was Schwegler [3] für Äusserungen des Todtencults hält, sind Folgen des lustralen Charakters dieser hochheilig gehaltenen Handlung. Und zwar galt es genauer dem Jupiter als Pater Tiberinus. Denn wie zu Lavinium im Numicius der Jupiter Indiges waltete, so zu Rom Jupiter im Tiber. [4] Nur so lässt es sich erklären, dass das Kalendarium Venusinum den Festtag als ‚Feriae Iovi' bezeichnet. [5] Auch sonst erscheinen die heiligeu Jungfrauen im Dienste Jupiters. So lange, hofft Horaz, werde sein Nachruhm fortfahren zu wachsen, als das Capitol der Pontifex mit der schweigenden Jungfrau besteige. [6] Denn dass das Opfer, das Pontifex und Vestalin hier zusammen brachten, [7] dem Jupiter galt, wird kaum jemand bezweifeln. Dass aber dieses Opfer an allen Idus gebracht wurde, ist blosse Vermuthung, [8] der die Angabe Macrobs bestimmt widerspricht, dass das Lammopfer an den Idus dem Jupiter vom Flamen gebracht wurde. [9] An den Idus des März freilich wurde

Argeerkapellen waren. Gleichwohl folgt er dem Dionys. statt Varro (s. A. 3) darin, dass er nicht 24, sondern 30 Binsenmänner annimmt (r. G. I[3] S. 172). Die Zahl 24 kann sich mit dem Anwachsen dieser Districtskapellen vermehrt und schliesslich festgesetzt haben.

[1] Schwegler, r. G. I S. 379 f.

[2] So Mommsen, r. G. I[3] S. 172. Auch Preller, r. Mythol. S. 514 f. hat diess richtig aufgefasst, aber er lässt sich dann wieder von seinen 'Heroen' irre führen.

[3] A. a. O. S. 379 f.

[4] S. u. ‚Vesta und Vestalinnen im Mythos'.

[5] C. I. L. I p. 301. Vgl. Mommsen dazu a. a. O. p. 393 b sq.

[6] Hor. carm. III, 30, 7 sqq.

[7] Acr. z. a. O. (ed. Hauthal): *cum tacita.* Aut verecunda aut (tacente?) pro sacrificio [tacente], consueverant enim *sacrificaturae* Capitolium tacentes ascendere; sive pro (clara) sacerdotii dignitate [clara].

[8] Marquardt, H. d. r. A. IV S. 288 gibt es mit Berufung auf Hor. a. a. O. als Thatsache, ebenso Preller, r. Mythol. S. 546 A. 2.

[9] Macrob. sat. I, 15, 16.

dem Jupiter nicht das gewöhnliche Idus-Schaf, [1] sondern ein Stier unter Leitung des Pontifex und vielleicht der Virgo Vestalis maxima gebracht. Doch ist die Betheiligung gerade der Virgo Vestalis maxima nicht mit Sicherheit aus dem vom Lydus gewählten Ausdruck zu erschliessen. [2]

Ferner opfern die Jungfrauen [3] am 21. August mit dem Flamen Quirinalis dem Consus [4] und bringen am 25. desselben Monats mit dem Pontifex der Ops Consivia [5] das geheime Opfer dar, zwei Gottheiten, die durch die Anordnung der Festtage in engen Bezug gesetzt sind, sofern diese wie im August, so im December, durch einen Zwischenraum von 3 Tagen getrennt sind. [6]

Dass die Vestalinnen am 1. Mai der Bona Dea opferten, an dem Tage, an welchem eine Vestalin Claudia der Göttin

[1] Idulis ovis S. Fest. ep. p. 104 Idulis ov. Macr. a. a. O. Vgl. Ovid. fast. I, 56; 587 sq. Lyd. de mens. III, 7.

[2] Lyd. de mens. IV, 36: *εἰδοῖς Μαρτίαις ἑορτὴ Διὸς διὰ τὴν μεσομηνίαν, καὶ εὐχαὶ δημόσιαι ὑπὲρ τοῦ ὑγιεινὸν γενέσθαι τὸν ἐνιαυτόν. ἱεράτευον δὲ καὶ ταῦρον ἑξέτη ὑπὲρ τῶν ἐν τοῖς ὄρεσιν ἀγρῶν, ἡγουμένου τοῦ ἀρχιερέως καὶ τῶν κανηφόρων τῆς μητρόχου.* Röther schlug *μιτρόχου* vor, und Mommsen C. I. L. I p. 388 stimmt bei. Mommsen erklärt mit Berufung auf Henzen 6072—6074 ‚canoforae', und zwar als Thyrsusträgerinnen im Dienst der Mater magna. Vielleicht seie der Cult dieser später an die Stelle des Fests der Anna Perenna getreten. Allein M. selbst sind die grossen Schwierigkeiten, mit welchen diese Annahmen behaftet sind, gewiss nicht verborgen. Mir scheint die Annahme immer noch weit wahrscheinlicher, dass der verworrene Schriftsteller aus irgend welchem Grunde den Namen *κανηφόροι* zur Bezeichnung der Vestalinnen wählte, als die, dass die etwaige Vorsteherin einer sonst fast unbekannten Genossenschaft, die dem Cult der Mater Idaea vielleicht oblag, an einem hochheiligen Opfer für Jupiter neben dem Pontifex maximus als Leiterin betheiligt war. Leicht möglich, dass, da die Vestalinnen ja sämmtlich Hauptbinden trugen (s. o. S. 294), die Virgo Vestalis maxima durch eine besondere Binde ausgezeichnet war. Jedesfalls stimmte endlich zu dieser Annahme die Angabe des Horaz.

[3] Tertull. de spectac. 5.

[4] C. I. L. I p. 400 a.

[5] Varro l. L. VI, 21. Vgl. Fest. p. 186 b Opima Spolia. Vgl. o. S. 255 ff.

[6] Vgl. Mommsen, C. I. L. I p. 400.

auf dem Aventin einen Tempel geweiht hatte,[1] den Livia wiederherstellte, ist zwar mehr als zweifelhaft.[2] Sicher dagegen ist ihre Anwesenheit[3] bei dem geheimen Fest der Bona Dea, welches im Hause des Consuls oder Praetors von dessen Gemahlin zugleich mit den angesehensten Matronen pro populo begangen wurde.[4]

Dass die Vestalinnen auch an den Iden des October,[5] am Tage der Opferung des Octoberrosses für Mars thätig sind, wurde schon erwähnt: das Blut des Pferdes wurde aufgefangen und in den Penus der Vesta gebracht, und da man es hier an den Parilien abholte, um dasselbe als Lustrationsmittel zu gebrauchen,[6] so tritt damit auch dieses, bekanntlich am 21. April gefeierte Fest, der Geburtstag Roms[7], zum Vestadienst in Beziehung, eine Beziehung, die auch dadurch vermittelt ist, dass als Lustrationsmittel noch ausserdem die Asche der an den Fordicidien geschlachteten ungebornen Kälber von den Vestalinnen bereitet und am Festtag verabfolgt wurde.

Die Jungfrauen waren also auch bei dem an andre Götter gerichteten Cultus pro populo Romano betheiligt. Und zwar sind unter den Festen, von denen uns die Be-

[1] Ov. fast. V, 148 sqq. Vgl. Labeo bei Macr. Sat. I, 12, 21.

[2] Ich finde das nirgends erwähnt, obgleich es von Marquardt, H. d. r. A. IV S. 288 f. sehr bestimmt behauptet wird.

[3] S. Cic. de har. resp. 17, 37; Plut. Cic. 19; 20; Schol. Bob. p. 329, 25 Baiter.

[4] Vgl. Marquardt a. a. O. S. 289.

[5] Philoc. zum 15. Oct.: Equus ad nixas fit. C. I. L. I p. 352 vgl. Mommsen dazu p. 404. Wegen des ad nixas s. Preller, Regionen der St. Rom S. 173 f. Der Altar des Mars auf dem Marsfelde, auf welchem das Ross geopfert wurde, stand in der Nähe von Störchen, Ciconiae nixae (s. das Curiosum Urbis und d. Notitia, reg. IX bei Preller a. a. O. p. 16. 17), d. h. einem uralten Bildwerk von Störchen, die die Schnäbel zusammengesteckt hatten. Vgl. Hesych. Miles. origg. Cpol. p. 66 ed. Or. bei Preller a. a. O. S. 174 A. **.

[6] S. o. S. 258 und vgl. noch Fest. ep. p. 220.

[7] Philoc. u. Silv. im C. I. L. I p. 340. 341. S. die Litteratur bei Schwegler, r. G. I S. 444 f. A. 1.

theiligung der Vestalinnen überliefert ist, — bei andern dürfen wir sie voraussetzen, da unsre Nachrichten gewiss unvollständig sind — fast sämmtliche Hauptfeste der ältesten römischen Religion: vor allem das Argeeropfer, das Opfer des Octoberpferdes, die Parilien am Geburtstag der Stadt, welche durch die an ihnen verwendeten Lustrationsmittel, das Blut des Octoberrosses und die Asche der an den Fordicidien geschlachteten ungeborenen Kälber mit jenem Opferfest und den Fordicidien verknüpft sind, das Opfer für Bona Dea in dem Hause, das im Besitze des Imperiums ist, endlich Fordicidien, Lupercalien, Opiconsiva, Consualien. Der feststehende Connex der sacralen Verwendung von Feuer und Wasser musste schon mehrfach berührt werden.[1] Die enge Verwandtschaft der Göttin mit Bona Dea, mit Ops, mit Pales, Tellus, ihr naher Bezug zu Jupiter, zu Mars, Lupercus, während die innige Verbindung von Ops und Consus schon angedeutet wurde, wird sich im Verlaufe dieser Untersuchungen immer mehr herausstellen.

Aber abgesehen davon, was war natürlicher, als dass man die heiligsten Dienerinnen der Gottheit, deren heilige Flamme selbst ein Symbol ewigen Göttercultus war, auch bei andern hochheiligen Cultushandlungen beizog?[2]

GRUNDGEDANKEN DES DIENSTES DER VESTALINNEN UND DES VESTACULTS.

Ihr Dienst galt einer Göttin, die gewissermaassen selbst die ideale Vercörperung, die zur Gottheit erhobene Religio der Römer war.

*

[1] S. o. S. 64 ff.; 69 ff.; 172; 232; 305 f.

[2] So sagt schon die Lex bei Gell. I, 12, 14 allgemein: Sacerdotem Vestalem, quae sacra faciat, quae ius siet sac. V. facere pro populo Romano Quiritibus — capio. Vgl. Dionys. I, 76, wenn auch dieser aus Anlass der Rhea Silvia zunächst von Lavinium spricht: *αἷς ἀνατέθειται τοῦ τε ἀσβέστου πυρὸς ἡ φυλακὴ καὶ εἴ τι ἄλλο θρησκεύεσθαι τῷ κοινῷ διὰ παρθένων νόμιμον ἦν.* Vet. descr. orbis (s. o. S. 270 f. A. 5. 6) bei Theod. cod. ed. Gothofredus t. VI p. 42: Virgines —, quae sacra *Deorum* pro salute civitatis perficiunt.

Die VESTA P. R. QVIRITIVM [1] ist es, die den Götterschutz der hohen Roma vermittelt, [2] wie darum auch ihre Dienerinnen in erster Linie erscheinen, wo besonderer Anlass ist, für das gesammte Volk zu opfern und zu beten oder Gelübde zu bringen. [3] Ihr Gebet scheint mit wunderbarer Kraft den entflohenen Sclaven festhalten zu können. [4]

Der Cult der im Staat zusammengetretenen in Curien und Geschlechtern gegliederten Bürger, der sie unter sich und mit den Göttern, wie die Hausgenossen untereinander und mit der Gottheit verbindet, ist es, der im Dienst der Vestalinnen, im Cult der Vesta seinen höchsten Ausdruck gefunden hat. Nur von hier aus lässt sich der Cult, dessen Kern immer weitere Gedankenschichten umkleideten und verhüllten, ganz und vollständig und nach allen Seiten hin begreifen, wenn als das durchschlagende Princip des Cultus der Vesta die Idee aufgefasst wird, dass wie die Heiligkeit jeder einzelnen Familie so die des Staats im ganzen in dem ewigen und immerwährenden unauslöschlichen Feuer ihren symbolischen Ausdruck erhält. Der Staat ist des Schutzes nicht bloss der Vesta, sondern des Götterschutzes überhaupt gewiss, so lange die ewige Lohe zum Himmel flammt. Und doch ist diese Lohe nicht sowohl Symbol der Götter, als

[1] So öfters auf Münzen. S. u. IX.

[2] Natürlich wurde Vesta auch von andern Priesterschaften, ausser von Vestalinnen und Pontifex verehrt. Doch ist uns diess nur von den Arvalen bekannt. S. die Stellen in Betreff dieser oben S. 28 f. A. 1.

[3] Hor. carm. I, 2, 26 sqq.: prece qua fatigent virgines sanctae minus audientem carmina Vestam? Symmach. ep. X, 61: Quid iuvat (wenn man so ungerecht gegen die Jungfrauen verfährt) saluti publicae castum corpus dicare et imperii aeternitatem coelestibus fulcire praesidiis, armis vestris, aquilis vestris amicas applicare virtutes, pro omnibus efficacia vota suscipere et ius cum omnibus non habere? App. b. c. II, 106: ἱερέας δὲ καὶ ἱερείας ἀνὰ πενταετὲς εὐχὰς δημοσίας ὑπὲρ αὐτοῦ (für Caesar) τίθεσθαι. Vgl. Preller, röm. Mythol. S. 546 A. 3.

[4] Plin. h. n. XXVIII, 2, § 13: Vestales nostras hodie credimus nondum egressa urbe mancipia fugitiva retinere in loco precatione. Vgl. Cass. Dio XLVIII, 19.

der ihnen gewidmeten religiösen Verehrung. Allein sofern der Cult die Annahme von Seiten der Götter und in Folge dessen ihre Gnade voraussetzt, ist die schon ihrer Natur nach selbst göttliche Flamme zugleich Symbol dieser, Symbol des Götterschutzes, des gnädigen Waltens der Götter selbst.

Die enge Verbindung von Vestacult und Staatswohl, von Religion und Kirche leuchtet z. B. auch daraus hervor, dass unter Augustus am 6. März der Vesta geopfert wurde, weil er an diesem Tage 742 d. St. Pontifex maximus geworden war, [1] während der 28. April als Stiftungstag des im nämlichen Jahr in Folge der Übernahme des Pontificats durch Augustus gestifteten palatinischen Heiligthums gefeiert wurde. [2]

VESTACULT UND PONTIFICAT.

Unter denselben Gesichtspunct fällt die enge Verbindung von Pontificat und Vestacult.

Der Pontificat ist das Centrum des römischen Staatscultus; das Collegium der Pontifices gleichsam der vercörperte Träger der Religio Romanorum. Während die Flamines einzelnen Göttern dienen, sind die Pontifices Vertreter des Dienstes aller Götter. [3]

Ganz dazu stimmt ihre enge Verbindung mit dem Cult der Vesta deorum dearumque, [4] mit der Vesta, von der Servius, vielleicht nach Varro, sagt, dass sie die Religion bedeute. [5]

Die Beziehungen zwischen Pontificat und Vestacult sind in der That die allerengsten. [6] Nicht bloss hatte der Pon-

[1] Ov. fast. III, 415 sqq. Vgl. das Kal. Maff. und Praenest. S. Mommsen C. I. L. I p. 387.

[2] Cal. Praenest. im C. I. L. I p. 317; vgl. p. 387. Ov. fast. III, 420; Cass. Dio LIV, 27.

[3] Cic. de legg. II, 8, 20.

[4] S. o. S. 28 A. 1.

[5] S. o. S. 30.

[6] Bezeichnend in dieser Beziehung ist z. B. eine Münze der Sul-

tifex maximus Pflicht und Recht zur Wahl [1] und Oberaufsicht, zur Züchtigung, [2] und, unter Beiziehung des Collegiums der Pontifices als eines Consiliums, zur Verurtheilung der Vestalinnen, [3] nicht bloss hatte er seine Amtswohnung in der Regia, in deren Complex die Aedes lag; [4] der Pontifex maximus greift auch unmittelbar in den Cultus der Göttin ein: er zündet das durch die Schuld der Vestalin, die er dafür züchtigt, erloschene Feuer wieder an, [5] in Lavinium, wohin Consuln, Praetoren und Dictator beim Amtsantritt, wie beim

picischen Gens mit dem Kopf der Vesta auf dem Avers, Pontificalemblemen auf dem Revers. Mommsen, G. d. röm. Münzw. S. 621 n. 260. Abbildung bei Riccio, le monete delle ant. famiglie di R. Nap. 1843. tav. XLV, 4.

[1] S. o. S. 271.

[2] S. o. S. 282 u. A. 3. Vgl. Plut. Numa 10.

[3] Nur hierüher bestand eine Controverse. Guther, ins pontif. II, 2 Paris 1612 in Graev. thes. t. V p. 77, Lipsius, de Vesta et Vestalihus synt. c. 13; Bosius de pontif. max. IV, 3, hei Graev. a. a. O. p. 250; V, 7 p. 258; Hüllmann, jus pontif. Bonn 1837. S. 91 ff. lassen das Collegium der Pontifices durch Stimmenmehrheit entscheiden. S. dagegen besonders Geib, Gesch. d. röm. Criminalprocesses. Leipzig 1842. S. 73 ff.

Allein während gewiss ist, dass der Pontifex maximus hei Züchtigungen mit der Geissel allein straft, so erscheint gleichfalls sicher, dass er auch hei Untersuchungen wegen Incests allein richtete, nur dass er in letzterem Falle das Collegium als Beirath heiziehen musste. Dass die Pontifices beigezogen wurden, geht aus mehreren Stellen mit Evidenz hervor. S. Cic. de har. resp. 7, 13; Liv. IV, 44; VIII, 15; Ascon. zu Cic. pr. Milon. p. 46; Plin. ep. IV, 11; Symm. ep. IX, 128; 129. Aher ehen so gewiss ist, dass der P. max. allein die Richtergewalt hesass. S. Cic. a. a. O.; Ascon. a. a. O.; Plin. a. a. O. vgl. mit Suet. Domit. 8; Cass. Dio LXVII, 3. Vgl. inshes. Geib, Gesch. des röm. Criminalprocesses. Leipz. 1842. S. 73 ff. Auch der Vollzug der Bestrafung der zum Tod verurtheilten Vestalinnen und ihrer Verführer war Sache des P. m. Die Geisselung geschah nach Liv. XXII, 57 durch den P. m. Dionys. VIII, 89; IX, 40 lässt Untersuchung und Strafe der Vestalinnen, wie ihrer Stupratores durch die ἱερεῖς vollziehen. Auch Liv. VIII, 15 spricht von *pontifices*.

[4] S. o. S. 253 ff.

[5] Fest. p. 78 Ignis Vestae.

Abgang gehen, um Vesta und den Penaten zu opfern,[1] erscheinen sie in Begleitung der Pontifices. Sodann verrichten Pontifices und Vestalinnen zusammen Culthandlungen für andere Götter. Der Pontifex bringt mit der schweigenden Vestalin ein Opfer auf dem Capitol dar,[2] an den Fordicidien schlachten jene die trächtigen Kühe, während die älteste Vestalin die aus dem Leibe gerissenen Kälber verbrennt;[3] Vestalinnen und Pontifex erscheinen zusammen beim Argeeropfer,[4] wie bei der Grundlegung des Capitols und beim Opfer für Ops Consivia.[5]

Die Pontifices allein hatten Zutritt in den Penus Vestae,[6] ja sie werden, als dadurch eine genauere Bezeichnung nöthig wird, dass Aurelian Pontifices Solis schuf,[7] ausser durch das auszeichnende Prädicat 'maiores'[8] geradezu als 'pontifices Vestae (pontifices Vestae matris)', oder auch, indem beide die Mitglieder des alten Collegiums bezeichnenden Prädicate zusammengefasst werden, als 'pontifices maiores Vestae

[1] Macrob. Sat. III, 4, 11; Serv. Verg. Aen. II, 296. Vgl. Schol. Veron. zu V. A. I, 260. S. o. S. 265.

[2] S. o. S. 310 f.

[3] S. o. S. 308.

[4] S. o. S. 308 ff.

[5] S. o. S. 306 f. A. 3; S. 311.

[6] S. o. S. 268.

[7] Vop. Aurel. 35: Sacerdotia composuit, templum Solis fundavit et pontifice roboravit. (So nach Mommsen, ep. Analekten 9, in Berr. d. sächs. Ges. d. W. 1850 S. 218). Vgl. Borghesi im Bull. d. Inst. 1842 p. 140 ff. und daraus Marquardt, H. d. r. A. IV S. 92 A. 569.

[8] Orelli 1186 = Grut. 370, 3; Orelli-Henzen 1187 = Reines. p. 399, 12; Orelli-Henzen 1188 = Reines. p. 441, 92 = Fabr. p. 119, 3, vgl. de Rossi in Ann. d. Inst. 1849 p. 291; Orelli-Henzen 2151 = Reines. p. 402, 19 = Mommsen, I. R. N. 2616; Orelli 2264 = Murat. 389, 4; Orelli 2351 = Oderici diss. p. 132; Orelli-Henzen 3191 = Gruter 433, 4 = Mommsen, I. R. N. 2618; Orelli-Henzen 3672 = Gruter 361, 1; Orelli-Henzen 3969 = Muratori 1024, 1 (pontifex maior promagistro iterum); C. I. G. 6012 b = Gruter 28, 1; Orelli-Henzen 6916 = Mommsen I. R. N. 4988; Orelli-Henzen 5954 = Bull. d. Inst. 1852 p. 55. Vgl. Marquardt, H. d. r. A. IV S. 196 A. 1154.

(pontifices Vestales maiores)' [1] von den neugeschaffenen Pontifices Solis unterschieden.

Man hat insbesondere aus der Captio der Vestalinnen durch den Pontifex maximus und dem Züchtigungsrecht des Oberpriesters (Erzpriesters möchte man sagen) über die Priesterinnen gefolgert, die Vestalinnen seien als die Haustöchter des römischen Volks in der *patria potestas* desselben gestanden. [2] Allein Analogie ist noch nicht Identität. [3] Wir

[1] 1. C. Julius Rufinianus Ablabius *Tatianus* (als Hauptname im Genitiv noch vorausgeschickt), *pontifex Vestae matris* et in conlegio pontificum promagistro unter Constantin, Orelli 1181 = Muratori 1019, 2 = Mommsen, I. R. N. 1853. Vgl. über ihn Real-Enc. Bd. VI, 1 S. 559.

2. Memmius Vitrasius Orfitus (Cos. 353), pont. Vestae, Orelli 3185; *pontifex deae Vestae* Muratori 721, 1; *pontifex maior Vestae* Orelli 3184, vgl. über denselben Real-Enc. IV S. 1757, 17; VI, 2 S. 2690, 7.

3. Vettius Agorius Praetextatus, pont. Vestae auf einer Inschr. v. Jahr 387, Orelli-Henzen 2354 = Gruter 1102, 2. Vgl. über dens. Real-Enc. VI, 2 S. 2536, 42 und O. Jahn in Berr. d. sächs. Ges. d. W. 1851 S. 338—342.

4. L. Ragonius Venustus, pontifex *Vestalis maior* auf einer Inschr. v. J. 390, Orelli-Henzen 2130.

Wenn aber Marquardt unter Nr. 5 Ceionius Rufus aus Orelli 2353 anführt, so hat er zwar insofern Recht, als hier in den Worten: »Antiqua generose domo, cui regia Vestae Pontifici felix sacrato militat igne« allerdings eine sehr enge Beziehung von Pontificat, Regia und Vestadienst ausgedrückt ist, aber Vestae ist nicht sowohl mit pontifici als mit Regiae zu verbinden. Dagegen ist eine Inschrift ergänzend hinzuzufügen (Orelli-Henzen 2244 vgl. Bull. d. Inst. 1842 p. 133; Becker-Marquardt I S. 231; IV S. 373 A. 2530.

[2] S. o. S. 274.

[3] Marquardt (H. d. r. A. IV S. 246 A. 1468) betont mit Nachdruck die Analogie des Consiliums, das der Pontifex bei Gericht über Vestalinnen beiziehen musste, mit dem Verwandtenrath; er macht ferner (S. 247 A. 1471) geltend, dass nur aus der Analogie, in der der richtende Pontifex zum richtenden Hausvater stehe, sich erkläre, dass der Pontifex auch den Mann strafte, der sich mit einer Vestalin vergangen hatte, wie der Paterfamilias den *adulter* der Hausfrau oder der Tochter. Man wird beides zugeben dürfen, ohne dass die Consequenz, die man daraus gezogen hat, wirklich daraus folgte. Marquardt kann allerdings gegen Geib (a. a. O. S. 80) sagen, er hätte mit dem Consilium des Pontifical-Collegiums den Verwandtenrath, nicht das Consilium des Provincial-

haben gesehen, dass die Vestalinnen vielmehr Mancipia der Gottheit waren; der Pontifex maximus übt seine Gewalt über sie aus als über die Sclavinnen der Gottheit. Er übt sie aber nicht wie der Herr über die eigenen Sclaven, weil Sclavinnen der Gottheit vielmehr höher und nicht niederer stehen als der Freie.

Ob der König in Rom je zugleich Pontifex maximus war, wissen wir nicht. Gewiss ist, dass von dem Moment an, wo es Vestalinnen gab, diese, wiewohl sie den Haustöchtern, die am Herd des Königs opferten, ähnlich erscheinen, eben doch nicht diess, sondern der Göttin geweihte Priesterinnen waren, die dort für den Staat das heilige Feuer hüteten, und dass in ihrem Dienst und dem Pontificat der Cultus der Römer seinen Gipfel hatte, dass endlich für alle Zeiten durch sie insbesondere der Staat des Götterschutzes sich versichert wusste.

statthalters vergleichen sollen. Allein dieses überhaupt nicht zu vergleichen, liegt kein Grund vor. Im Gegentheil beweist die Ähnlichkeit auch dieses Verfahrens, dass aus der Beiziehung eines solchen Consiliums in solcher Art eben nicht folgt, was man daraus folgern will, dass der P. m. als Vater der Vestalinnen gedacht wurde.

In Betreff des zweiten Puncts, der Bestrafung des Verführers, sagt z. B. auch Ihering (Geist d. r. Rechts I S. 262), 'es mache schon dieses eine Beispiel eine weitere Ausdehnung des Strafrechts der Pontifices (auch auf von nicht geistlichen Personen begangene Verbrechen gegen die Religion) gewiss'.

IX.

VESTA IN LITTERATUR UND KUNST.

Die Frage über Vesta in der Litteratur konnte hier einer abgesonderten Behandlung nicht unterzogen werden. In der uns erhaltenen römischen Litteratur finden wir einen Unterschied zwischen Volksreligion und Litteratur nur insofern, als die Volksreligion griechisch umgebildet und erweitert wurde. Diese Umbildung traf aber unsere Göttin in weit geringerem Grade als alle andern. Natürlich während die übrigen Götter sämmtlich in Hellas eine reichere Entwicklung durchgemacht, eine concretere Persönlichkeit erlangt hatten, fand bei Vesta in gewisser Art das umgekehrte statt.[1]

In der Kunst war auch hier der Verlauf unstreitig der, dass von Hellas aus die bildnerische Darstellung der Göttin nach Rom gekommen ist. Aber wenn schon bei andern Gottheiten die römische Kunst unter dem Einfluss italischer und römischer Anschauung selbständiger und productiver gewesen sein wird, als man gewöhnlich glaubt, so gilt das insbesondere von Vesta. Ihr Typus wurde von der römischen und griechisch-römischen Kunst mannigfach umgebildet, die römische Göttin trägt eine Anzahl ihr eigenthümlicher Attribute, von denen in Hellas keine Spur sich zeigt.

Im Tempel der Göttin gab es keine Statue derselben. Diese Thatsache hat bekanntlich Anlass zur Läugnung von

[1] Vgl. o. S. 242.

Statuen Vestas überhaupt gegeben. [1] Gewiss mit Unrecht. [2]

Allerdings selbst ein hellenistischer Dichter wie Ovid kann sich der Anerkennung der Thatsache nicht erwehren, dass als das Symbol der Göttin nicht irgend eine Statue in ihrem Tempel galt, sondern nur das ewige Feuer selbst. [3]

Und noch bis in die spätesten Zeiten hat sich die Erinnerung daran wach erhalten, dass wie jener berühmte Kieselstein Jupiters, so der Focus Vestalis Vestas Symbol war, zwei Symbole von so ausserordentlicher Bedeutung in der Religion Roms, dass Augustin, indem er vor dem Abfall vom Christenthum warnt, gerade diesen beiden Heiligthümern den allein wahren Gott gegenüber stellen konnte. [4]

Dass aber die statuarische Darstellung der Göttin officiell anerkannt war, beweisen vor allem die zahlreichen Abbildungen derselben auf Münzen. [5] Dass in der Vorhalle der Aedes Vestae schon in späterer (republicanischer) Zeit eine Statue der Göttin stand, wird gleichwohl nicht angenommen werden dürfen. [6]

Ohne Zweifel aber waren es die reicher entwickelten römischen Vorstellungen von der Göttin, welche ihrer künstlerischen Darstellung neue Attribute verliehen, die ihr im Esel ein heiliges Thier beigaben, welche ihre Darstellung als die einer mütterlichen nährenden Göttin hervorriefen.

[1] S. Spence, Polymetis dial. VII p. 81.

[2] Vgl. auch Lessing, 'quem honoris causa nomino', im Laokoon c. IX, s. Werke v. Lachmann, Bd. VI S. 438—440.

[3] Ov. fast. VI, 295 sq.

[4] Aug. de civ. Dei II, 29.

[5] S. S. 324 ff.

[6] Cicero sagt freilich (de nat. deor. III, 32, 80: cur temperantiae prudentiaeque specimen *ante simulacrum Vestae* pontifex maximus est Q. Scaevola trucidatus? Allein was beweist jener Ausruf oder auch die rhetorische Wendung de orat. III, 3, 10 gegenüber so bestimmten Zeugnissen, wie das des Ovid? In andern Erwähnungen jenes Ereignisses wird dieses angebliche Simulacrum nirgends genannt. Liv. perioch. LXXXVI, womit Diodor. (exc. de virt. et vit. p. 616) und bei der Annahme, dass Vestatempel und Curie am Comitium lagen, auch Appian. b. c. I, 88 sich vereinigen lässt, gibt als Ort des Mords ge-

Die Darstellung des Kopfes der Göttin wie ihrer Lampe mit dem Eselskopf auf der gabinischen Ara [1], der Göttin mit ihrem Esel unter den Zwölfgöttern auf einem pompejanischen Wandgemälde [2], der opfernden Göttin mit ihrem Esel zwischen den Lares domestici [3], der sitzenden auf dem Relief des Bäckers C. Pupius Firminus [4], sind, abgesehen von einer Anzahl von Darstellungen, in Betreff deren nur der Gedanke, dass Vesta gemeint sein könnte, ausgesprochen wurde, [5] schon besprochen worden. [6]

Merkwürdig vor andern ist ausserdem für uns eine der fünf monochromen Zeichnungen aus Herculaneum, [7] von denen eine den Namen des Künstlers, Alexandros aus Athen trägt. [8]

Hier kommt das Gemälde auf Tafel III. der Pitture d'Ercolano in Betracht.

nauer das Vestibulum der Aedes an. Ungenau also lassen Flor. III, 21, 21, Lucan. Phars. II, 125 sqq. Aug. c. D. III, 28 den Scaevola am Altar sterben, irrig Vellej. II, 26 und ähnlich Oros. V, 20 alle von Damasippus ermordeten ihren Tod innerhalb der Curia Hostilia finden. Domitius fiel παρὰ τὴν ἔξοδον auf der Flucht. S. App. a. a. O.

[1] S. o. S. 179, A. 1; 224 A. 5.

[2] S. o. S. 179.

[3] S. o. S. 92, A. 1; 235 f.

[4] S. o. S. 242; 243.

[5] S. oben S. 237 ff.

[6] Die Doppelherme von Mercur und Vesta in Pompeji (Panofka, Bull. dell' Inst. arch. 1847 p. 133) lasse ich dahin gestellt sein. Welcker zu O. Müllers Archäologie der Kunst. 3. A. § 382. V. 2 sagt: »In Velleja wurden 1816 im Juni nach den Zeitungen unter mehreren Statuen zwei der V. gefunden.« Es ist mir aber nicht gelungen, diese Notiz weiter zu verfolgen.

[7] Zuerst fand man bekanntlich vier, wozu dann später im Jahr 1837 noch eine fünfte kam. Vgl. O. Jahn, archäolog. Beiträge S. 393. Abgebildet sind die 4 früher gefundenen sämmtlich in den Antich. di Ercolano, Pitture, I, 1—4.

[8] Brunn, Gesch. d. gr. Künstler II. S. 308 meint, die drei andern mit ihr gefundenen werden von gleicher Hand sein. Ebenso schon O. Müller, Arch. d. K. § 210, 6. 3. A. S. 249 und Winckelmann, G. d. K. VII, 3. § 17. Bd. V. S. 166 mit der Anm. von Mayer S. 473.

Doch ist es, auch wenn die sämmtlichen Zeichnungen von Alexandros herrühren sollten, was ich bezweifle, gewiss gestattet, bei einer derselben an einen italischen Mythos zu denken.

Wir sehen auf der Zeichnung rechts einen nackten, kahlköpfigen Silen, der auf einem Ziegenfell sitzt und in der l. einen Schlauch hält, während er aus dem mit der r. gehaltenen Rhyton trinkt. Über ihn bückt sich seine linke Schulter umfassend eine langbekleidete, halbverschleierte Frau; über beiden steht eine Platanus. Links erblicken wir, während ein Palladium auf hoher Säule die Mitte einnimmt, eine langbekleidete, wie es scheint, mit Strahlenkrone geschmückte Frau, die die linke Hand etwa auf den Rücken eines Esels gelegt hat, während sie mit der rechten seine Zügel fasst. [1]

Eine genügende Erklärung ist noch nicht gegeben. Die älteren sind sämmtlich von vornherein irrig, soweit sie auf der Zeichnung in den Pitture beruhen. [2] Diese ist nämlich mehrfach falsch. [3]

Aber auch nach der berichtigten Zeichnung und Beschreibung erscheint eine Erklärung sehr schwierig. Sollte in der Göttin neben dem Esel Vesta zu erkennen sein? Der Silen ihr gegenüber könnte dann Faunus mit seiner Frau sein. Denn wir werden sehen, dass Vesta mehrfach sich in den Mythen eng mit dem Begriffs- oder Verwandtschaftskreise

[1] Gerhard und Panofka, Neapels antike Bildwerke beschrieben. I. Stuttg. u. Tübingen 1828 S. 430.

[2] Nach drei von den Akademikern gegebenen Erklärungen schlug von Köster, descript. de deux monuments antiques. Petersbg 1810. 9 andere vor. Vgl. Gerhard und Panofka a. a. O. S. 431 f.

[3] Vgl. Gerhard und Panofka a. a. O. S. 430. Eine bessere Abbildung gibt de Jorio, guide pour la galerie des peint. anciennes. 2 ed., Naples 1830. t. 15. Vgl. dens. p. 40: »Il est à regretter que toutes ces explications savantes aient été faites sur un dessin très-inexact. La première erreur c'est que dans l'original le prétendu cheval est tout simplement un âne —. La seconde erreur c'est que l'on a pris pour un enfant ce qui probablement n'est qu'une outre placée sur les genoux du vieillard, lequel selon toute apparence est un Silène. Une troisième erreur c'est que l'on voit représenté au milieu du tableau un autel rustique surmonté d'un vase, tandis que dans l'original, c'est la statue de Minerve qui est placée sur l'autel.«

von Faunus berührt. [1] Das Palladium würde stimmen, da man ein solches in der Aedes Vestae vermuthete. Welcher bestimmte Mythos gemeint sei, lässt sich dagegen kaum angeben.

Auch die Erwähnungen der Darstellung unsrer Göttin in der Litteratur [2] sind schon besprochen.

Vesta erschien hier mehrfach in matronaler Bildung, altersgrau; ja nach freilich späten Zeugnissen trug sie sogar Jupiters Kind auf dem Arm. [3] Doch wird diesem spätesten Zeugniss nicht allzuviel Kraft beizulegen sein, wenn es auch keineswegs einfach beseitigt werden kann oder darf, und zwar schon desswegen nicht, weil gerade für uns eine solche Darstellung kaum mehr sehr überraschend sein kann. [4]

VESTA AUF MÜNZEN ROMS. [5]

An diese Betrachtungen mag sich nun hier eine Übersicht über die Vestadarstellungen auf Münzen reihen.

[1] Schon die bekannte Geschichte bei Ovid. fast. VI, 315 sqq. lässt die Keuschheit Vestas, die (Faunus-) Priapus (s. u.) im Schlafe überfallen will, durch das Schreien des Esels des Silenos gerettet werden.

[2] S. o. S. 185; 238 ff.

[3] Mart. Cap. de nupt. phil. I p. 13, 47: Huic Vesta, quae etiam coaeva fuerat, adhaerebat. Quae quod nutrix Iovis ipsius suoque eum sustentasse gremio ferebatur, caput regis ausa est osculari. Vgl. Albr. de deor. imagin. 17: Supra pinnaculum autem templi depicta erat ipsa Vesta in formam virginis infantem ipsum Iovem suo sinu ferens.

[4] Ganz ohne allen zureichenden Grund hat dagegen Capaccio (antiquitates et historiae Neapolitanae, cap. XV, tab. VI, 5 in Graevii et Burmanni thes. antiquitat. et historiar. Italiae etc. t. IX p. II p. 133) eine weibliche Figur mit einem Kind im Arm für Vesta gehalten.

[5] Diese Übersicht konnte und sollte natürlich nicht absolut vollständig sein. Insbesondere sind Münzen mit dem Typus ohne den Namen der Göttin nicht in gleicher Weise berücksichtigt. Lipsius und Spanheim am oft a. Ort geben viele Abbildungen von Münzen, die aber leider nicht durchweg verlässig sind. Dasselbe gilt von Jac. Oisel

Obgleich nicht dem Gebiet der freien Kunst und Litteratur angehörig, tragen die Götter-Typen auf diesen selbst in der Kaiserzeit doch höchstens einen officiösen Charakter.

Aus der Zeit der Republic sind einzelne Münzen mit der Büste der Vesta erhalten. [1]

*

thes. numismat. antiquor. Amstelod. 1677. tab. 45, 10—12 n. 46. p. 250 sqq. Sehr reichhaltig ist bekanntlich Rasches *lexic. univ. rei numariae. Lips.* 1785—1795, wo sich T. V. p. II. p. 1045—1080 das hieher gehörige zusammengestellt findet. Aber wer weiss nicht, wie unzuverlässig im Grunde weit die meisten der Werke sind, aus welchen er schöpft? Ich habe desshalb für die Kaisermünzen Cohens Werk, (*descr. histor. des monnaies frapp. s. l'emp. Rom. Paris 1859 ff.*), von dem mir bis jetzt 4 Bände zugekommen sind, durchweg in erster Linie berücksichtigt, und nur subsidiarisch und mit grösster Reserve ältere Münzwerke benützt, da leider Eckhels, *Doctrina nummorum veterum. Vindob. 1792—1798, I—VIII. 4.* für derartige Untersuchungen wie die vorliegende lange nicht vollständig genug ist. Möchte Cohen seinen Gedanken ausführen und uns auch eine Übersicht über die Münzen von Städten der Kaiserzeit geben!

[1] So auf einer Münze der gens *Cassia* (Mommsen, *Gesch. d. röm. Münzwesens. Berlin* 1860. S. 635 Nro. 278, abgeb. z. B. in Graev. thes. V. p. 100) aus den Jahren Roms 680—704, mit der Umschrift Q. CASSIVS VESTa, und auf einer andern des L. Cassius LONGINus III.Vir, deren Vorderseite den Kopf der Göttin, dahinter das Simpulum trägt. Eine Vesta erkennt Mommsen auch in dem weiblichen Kopf mit Schleier auf einer Münze des P. *(Sulpicius)* Galb[a], aed. cur. v. J. 685 d. St., deren Revers Pontificalembleme: Opfermesser, Kelle und Beil zeigt (a. a. O. S. 621 N. 260. S. o. S. 315 f. A. 6). Vielleicht ist ihr verschleierter Kopf (in nonnullis iuxta simpulum et corona, Eckhel, daneben zuweilen Kranz und Gefäss, Mommsen) auf den Münzen mit der Legende auf dem Rev.: M LEPIDVS AIMILIA REF. S. C. aus der Zeit um's Jahr 693? zu erkennen (Eckhel, D. N. V p. 126; berichtigt von Mommsen, a. a. O. S. 633 f.). Für eine Venus dagegen hält Klausen a. a. O. S. 981 A. 1965 den weiblichen Kopf mit Binde und Kranz, zu beiden Seiten häufig Gefäss und Kranz, selten Palmzweig auf Münzen, deren Rückseite einen jugendlichen Reiter mit Spolien trägt; dabei M. LEPIDVS. AN XV PR H O C S oder auch bloss M. LEPIDVS. Mommsen a. a. O. S. 334. Ob die Münze, die einen Tisch, darauf Simpulum und Patera und die Umschrift C. AVREL. M. F. COTTA. AED. CVR. auf dem Revers und einen Kopf mit

Von Caesar kennen wir wenigstens eine Münze, die den Kopf der Göttin mit Schleier, dahinter das Simpulum, [1] zeigt.

Auch in der Kaiserzeit tragen einige Münzen den Kopf der Vesta mit Schleier. So einige autonome Münzen, die ohne Zweifel unter Kaiser Vitellius geschlagen wurden, [2] mit der Umschrift VESTA P. R. QUIRITIUM und dem Kopf der Göttin mit Schleier und Diadem, davor eine brennende Fackel auf dem Avers, während der Revers I. O. MAX. CAPITOLINUS, [3] oder SENATUS romaNUS mit einer Victoria, [4] oder die FIDES EXERCITVVM [5] zeigt.

In ganzer Figur erscheint die Göttin häufig verschleiert, [6] bald stehend bald sitzend, am häufigsten in der rechten Hand das Palladium, in der linken Lanze oder Scepter. [7]

Schleier und Diadem, daneben VESTA auf dem Av. trägt (Graev. thes. antiqnitat. Rom. t. V p. 57), ächt ist, erscheint sehr zweifelhaft. Dasselbe gilt von der des Q. AIMILIVS LEPIDVS mit dem Kopf der V. auf dem Avers, dem Tempel der Göttin, inmitten ein curulischer Stuhl, auf dem Revers (abg. bei Klausen, Aen. Taf. III, 1).

[1] Cohen, descr. histor. des monnaies frappées sous l'emp. Rom. t. I. 1859. p. 8 n. 9. Der Ausdruck 'verschleiert' ist im folgenden der Kürze wegen öfters schlechtweg gebraucht, aber stets nur von dem verschleierten Hinterkopf zu verstehen.

[2] Eckhel, D. N. VI p. 317.

[3] Eckhel a. a. O.; Cohen, description historique des monnaies frappées sous l'emp. Rom. t. I. 1859. p. 267 n. 103.

[4] Eckhel a. a. O.; Cohen a. a. O. p. 268 n. 106.

[5] Eckhel a. a. O.; Cohen a. a. O. p. 267 n. 102.

[6] Z. B. auf Münzen des Caligula, Cohen, a. a. O. t. I p. 150, n. 25. 26. 27, Galba, a. a. O. p. 245, n. 243. 244, Titus p. 377, n. 292—297; der Julia p. 383, n. 1. 384, n 8. 9. p. 385, n. 16; des Domitian p. 432, n. 537; des Trajan t. II p. 46, n. 286. 287. 288 (V. sitzend); der ältern Faustina, Cohen t. II p. 434, n. 110—113 (sitzend); der Julia Domna (sitzend) t. III p. 353, n. 203; der Julia Maesa t. III p. 560, n. 21 (V. stehend); der Mamaea (V. stehend) t. IV p. 80, n. 26. 27. 28.

[7] So auf Münzen des Galba, Cohen a. a. O. p. 245 n. 243, des Vespasian (V. sitzend) Cohen p. 328 n. 475; der Julia (sitzend) p. 383 n. 1 (Silbermedaillon); p. 384 n. 8; 9; p. 385 n. 1, abgeb. auf pl. XVII; des Domitian (sitzend) p. 411 n. 203; 204; p. 452 n. 539 f.; des Tra-

Auch hält die Göttin in der einen Hand das Palladium, in der andern die Patera, [1] oder das Simpulum; [2] in letzterem Falle befindet sie sich gewöhnlich neben einem brennenden Altar. [3] Endlich trägt sie in der einen Hand das Palladium, in der andern eine Fackel. [4]

Dagegen hat Spanheim, offenbar von seiner Hypothese

jan (sitzend) t. II p. 46 n. 286—288; der Plotina (ohne Namen) t. II p. 90 f. n. 1; 2; 8; 92; des Hadrian (sitzend) p. 169 n. 556; der Sabina (V. sitzend) p. 258 n. 28 (mit S. C?); 25—31 z. Th. ohne Legende; p. 263, n. 70 (=pl. VII n. 70); 71; 72; 73 bloss mit S. C. p. 264 n. 83, 84; des Antonin (ohne Namen) t. II p. 402 n. 916; der älteren Faustina (V. stehend) p. 434 n. 114. p. 452 n. 282 (sitzend); p. 283 (stehend); p. 437 n. 131; 132 (ohne Legende); (mit AVGVSTA) t. II p. 426. n. 38; 39; p. 443 n. 19; des Marc Aurel (ohne den Namen; V. stehend) Cohen t. II p. 481 n. 208; der jüngeren Faustina (V. sitzend) p. 588 n. 97; des Septimius Severus (V. sitzend) mit ETIAII (sic) t. III p. 242 n. 77; der Julia Domna (sitzend) p. 344 n. 116—118; (stehend) n. 120; p. 345 n. 124 (VESTA MATER sitzend); ferner p. 353 n. 200—202 (V. stehend); der Julia Soaemias t. III p. 556 n. 11 (V. st.); der Julia Maesa p. 560 n. 21; der Mamaea t. IV p. 80 n. 26. 27. 28; p. 85 n. 72. 73; der Cornelia Supera, t. IV p. 310 n. 5; der Salonina Cohen a. a. O. IV p. 474 n. 93 (V. sitzend); n. 96 (VESTA AETERNA stehend). Eckhel, D. N. VI p. 150 sqq. bezieht die Münze mit dem Kopf der PIETAS auf dem Avers, auf dem Revers mit einer VESTA sitzend, in der r. das Pallad. in der l. d. Hasta, auf Livia. Vgl. Cavedoni, nummi aevi Augustei in Ann. d. Inst. arch. 1850 p. 201.

[1] So auf Münzen des Galba, Cohen a. a. O. t. I p. 245 n. 244; auf Münzen des Antonin (ohne Namen) Coh. t. II p. 288 n. 63—66; der älteren Faustina (mit AVGVSTA) t. II p. 426 n. 40; p. 444 n. 198.

[2] Des Antonin (ohne den Namen) Cohen t. II p. 287 n. 60; 61; 62; p. 317 n. 307; der älteren Faustina mit AVGVSTA) p. 426 n. 37; der Julia Domna (V. sitzend) t. III p. 344 n. 119.

[3] Auf Münzen der jüngeren Faustina stehend an einem Altar, t. II p. 605 n. 243. 244; vgl. d. Abbildung in Graev. thes. V p. 681 sq.; ebenso der Lucilla III p. 42 n. 30; p. 50 n. 92.

[4] So vielleicht auf Münzen des Titus, Cohen t. I p. 377 n. 292—297; so auf Münzen der Sabina t. II p. 259, 32 (ohne Legende, V. sitzend); und auf M. der älteren Faustina p. 434 n. 110. 111. 112 (V. sitzend); p. 451 (bloss mit S. C.) n. 268; 269.

geblendet, falsch gesehen, wenn er meint,[1] die sitzende Vesta auf einer Münze der Julia Titi trage statt des Palladion die ephesische Diana. Anderswo hält die Göttin die Patera in der einen Hand, in der andern Scepter oder Lanze,[2] oder wiederum statt des Scepters eine Fackel.[3]

In vereinzelten Fällen ist das Scepter durch den Lituus ersetzt.[4] Auf einer Münze der Aquilia Severa steht Vesta

[1] A. a. O. in Graev. thes. V p. 685.

[2] So schon auf Münzen der Julia Augusti mit AVGVSTA MATER PATRIAE und V. in diesem Typus auf dem Avers, IMP CAES. AVG. und dem Kopf des Augnstus auf dem Revers. Cavedoni in Ann. d. I. arch. 1850 S. 201. So auf Münzen des Caligula (V. sitzend) Cohen a. a. O. t. I p. 150 n. 25 (abgeb. auf pl. IX = Graev. thes. V p. 631. 632); 26; 27; so die Statue (V. stehend) im Tempel auf einer Münze des Domitian (s. u. S. 330. Anm. 2) t. I p. 452 n. 537; so V. auf Münzen der Sabina, t. II p. 264 n. 85; auf Münzen des Antoninus ohne den Namen der Göttin p. 287 n. 59; p. 313 n. 283; der älteren Faustina (ohne d. Namen) t. II p. 426 n. 38; 39. Auf einem Medaillon der Faustina l. ein Altar nnd dahinter eine Säule mit einer Statne der Pallas, rechts ein Gebäude, t. II p. 436 n. 125; auf Münzen der Julia Domna (VESTAE SANCTAE) Vesta stehend t. III p. 345 n. 125 u. p. 354 n. 210 abgeh. bei Graev. a. a. O. p. 682 sq.; der Mamaea t. IIII p 80. n. 29; 30; p. 85 n. 70; 71; der Cornelia Snpera t. IV p. 310 n. 4. 5 (abgeb. auf pl. XV); des älteren Valerian p. 338 n. 211 abgeh. auf pl. XVI; der Salonina t. IV p. 473 n. 90; 91 (V. stehend); n. 94; 95 u. p. 477, n. 123; 124 (V. sitzend); 97: VESTA FELIX stehend.

Cavedoni a. a. O. spricht die dnrch nichts begründete Vermuthung aus, die Münzen mit diesem Typus könnten etwa die durch Tiber aus Paros entführte Statue der Hestia von Skopas (s. o. S. 97; 182) wiedergeben.

[3] Auf Münzen des Vitellins: VESTA P. R. QVIRITIVM (sitzend), Cohen a. a. O. p. 258 n. 34. 35, ebenso auf einer autonomen Münze unter diesem Kaiser mit I. O. M. CAPITOLINVS auf dem Avers. a. a. O. p. 268 n. 107; auf solchen des Trajan (ohne den Namen) a. a. O. II p. 21 n. 113; p. 22 n. 123; p. 24 n. 137; p. 30 n. 182; auf Münzen der Salonina (V. stehend) t. IV p. 473 f.

[4] So auf Münzen des Vespasian (Vesta stehend) Cohen a. a. O. p. 294, n. 214. 215. 216.

mit Zweig und Scepter in den Händen. [1] Auf einer des Gallien trägt die Göttin eine Lampe und Speer oder Scepter, [2] auf solchen der ältern Faustina Fackel und Scepter. [3] Nach Vaillant [4] fände sich auf einer Münze der Julia Domna auch einmal V. mit Füllhorn in der einen, Palladium in der andern Hand. Möglich ist freilich, dass sich dieser sonst so exacte Forscher hier irgendwie hat täuschen lassen. [5]

Endlich trägt die Göttin auch bloss Simpulum [6] oder Schale. [7] Dann sehen wir die Göttin mit Simpulum und Scepter. [8] Ob an die Stelle der Göttin auch ihr Altar tritt, muss dahingestellt bleiben. [9] Öfters aber ist ihr Tempel dar-

[1] Cohen t. III p. 551 n. 3. Doch erregt der 'Zweig' Zweifel.

[2] Cohen t. IV p. 452 n. 826.

[3] Coh. t. II p. 426 n. 33; 34; 35 (mit AVGVSTA).

[4] Vaillant, numism. imperat. Romanor. praestantiora t. I Amstelod. 1696. p. 119.

[5] Vgl. übrigens oben S. 237. Rasche hat noch eine ähnliche Münze der J. Mamaea p. 1066, und auf einer des Antoninus Pius trägt nach ihm V. in der r. das Simpulum, in der l. das Füllhorn (p. 1077), endlich auf einer andern der Julia Domna trägt sie nach ihm p. 1048 Füllhorn und Hasta.

[6] So auf Münzen des Claudius, Cohen a. a. O. t. I p. 166 n. 89: Vesta sitzend (fabrique barbare).

[7] So auf Münzen der älteren Faustina, Cohen t. II p. 434 n. 113 (V. verschleiert sitzend); und (ohne Namen) wohl auch des Trajan II p. 32 n. 196.

[8] So auf Münzen mit dem Kopf des M. LEPIDVS III. VIR R. P. C. auf dem Avers, L. REGVLVS IIII. VIR A. P. F. und einer stehenden Vesta mit Simpulum und Scepter auf dem Revers. Cohen, a. a. O. I p. 21 n. 3. Denn dass die Figur für eine Vesta, nicht für eine Vestalin zu halten, beweist das Scepter. Ferner auf Münzen des Titus (V. stehend) Cohen t. I p. 355 n. 122; der Julia Domna (V. sitzend) t. III p. 344 n. 119; p. 353 n. 203. 204; des Gallienus (V. stehend) t. IV p. 418 n. 554; 555 (VESTA FELIX).

[9] Spanheim a. a. O. p. 681. 682 gibt eine solche Münze, aber ohne allen Beleg oder auch nur Angabe des Averses. Nach Rasche a. a. O. p. 1068 fände sich dieser Typus auf Münzen der älteren Faustina, indem er unter anderem auf Oisel, sel. num. 46, 6 p. 255 verweist.

gestellt [1] gewöhnlich; mit ihrer Statue darin, [2] häufig mit einem Altar davor, an dem eine, [3] zwei, [4] vier [5] oder sechs Vestalinnen mit Opfern beschäftigt sind. [6] Auch opfert der

[1] Der Tempel mit einem curulischen Sessel darin als Anspielung auf den Vestalinnenprocess vom Jahr 641 d. St. (s. u.) auf Denaren des Q. CASSIVS, mit VESTa auf dem Avers. S. o. S. 325. A. 1.

[2] So auf einer Münze des Nero (Cohen a. a. O. t. I p. 183, n. 64. 65) ein Tempel mit 6 Säulen, inmitten Vesta sitzend ein Scepter in der Hand. Vgl. Ann. d. I. n. s. VIII p. 246. Auf Münzen des Vespasian ein Rundtempel mit 4 Säulen, inmitten und rechts und links Statuen, Cohen a. a. O. t. I p. 294 n. 212. 213 und ebenso des Domitian t. I p. 417 n. 261; auf einer andern auf den Divus Aug. Vespas. v. J. 72 oder 73 n. Chr. Vesta stehend in einem Tempel mit 4 Säulen, auf dem eine zweite Statue sich befindet a. a. O. p. 328 n. 476, und ebenso auf solchen des Domitian p. 452 n. 537. 538. Eine Statue inmitten und andere r. und l. vom Rundtempel der V. auf Münzen des Titus, Cohen p. 354 f. n. 120. 121. Vesta in einem Rundt. mit 4 Säulen auf M. des Titus, Cohen a. a. O. p. 377 n 291.

[3] So auf Münzen der Julia Domna, Cohen t. III p. 344 n. 122: die Vestalin hält eine Büchse mit Rauchwerk, aus der sie opfert (VESTA MATER).

[4] So auf Münzen der Julia Domna Cohen t. III p. 345, n. 123: die eine hält ein Simpulum, die andere eine Patera (VESTA MATER).

[5] So auf Münzen der Julia Domna Cohen, t. III p. 353 n. 205; 206; 207, abgeb. auf pl. X. Dabei sollen 2 Knaben stehen, die aber auf der pl. X abgebildeten nicht sichtbar sind. Bei den 2 Kindern ist man versucht, an die beiden jüngsten Vestalinnen zu denken.

[6] So auf Münzen des Nero, inmitten Vesta sitzend, die Hasta in der Hand, Cohen a. a. O. I p. 183 n. 64; 65. Besonders schön auf einem Silbermedaillon der Julia Domna mit der Umschrift VESTA MATER. Cohen t. III p. 333 n. 3, abgeb. auf pl. IX, bei Graev. a. a. O. p. 681 sq.; ähnlich auf 2 Broncemünzen ders. p. 353 n. 208. 209; ebenso auf einem Aureus p. 344 n. 121 mit ders. Legende, nur dass eine Statue im Tempel nicht angegeben wird. Eine ähnliche Darstellung bieten z. B. auch Broncemedaillons der Lucilla (t. III p. 44 n. 41), sowie der älteren Faustina ohne Umschrift, Cohen t. II p. 438 n. 138; ebenso von Crispina t. III p. 195 n. 22. Ähnliche Medaillons der Etruscilla sind verdächtig Cohen t. IV p. 250 n. 19.

Nach Cohen t. II p. 588 n. 101 (bloss mit S. C.) opfern auf einem Medaillon der jüngern Faustina 3 Männer und 3 Vestalinnen mit einem Kind vor einem Rundtempel mit 4 Säulen (?).

Kaiser Caracalla selbst auf diesem Altar, hinter sich eine Gestalt in der Toga, sich gegenüber zwei Vestalinnen und auf jeder Seite ein Kind (eine der jüngsten Vestalinnen?). [1]

Sodann finden wir die Göttin auf der einen Seite eines Altars, auf dessen andrer ihr dienende Vestalinnen stehen. [2] Ein ander Mal steht eine Vestalin mit einem Gefäss (urna fictilis) auf dem Kopf zu ihren Füssen. [3]

Nicht mit Sicherheit kann auf Vesta ein Medaillon bezogen werden, das eine verschleierte Frau mit einem Mann, der den Augurstab trägt, in einem Wagen, den zwei Stiere ziehen, zeigt, voraus einen Führer zu Fuss, im Hintergrund einen Rundtempel mit 6 Säulen. [4]

Gewiss mit Unrecht wurden [5] zwei Münzen des Domitian auf den Vestatempel bezogen.

Als sichere Attribute der Göttin [6] erscheinen somit, noch abgesehen von dem Palladium, Patera und Lanze oder Scepter, welche sie bekanntlich mit einer Reihe von Gottheiten theilt, ferner Fackel, Lampe, Augurstab, Simpulum und der brennende Altar. [7]

Lanze und Scepter bedeuten natürlich nichts als die göttliche Herrlichkeit. Fackel und Lampe aber führen die

[1] Cohen t. III p. 384 n. 165; vgl. 166.

[2] So auf Münzen der älteren Faustina ohne Legende: Vesta sitzend, Palladium und Scepter in den Händen, während die eine der Vestalinnen ein Simpulum hält. Cohen a. a. O. II p. 437 n. 131.

[3] A. a. O. n. 132 (ohne Legende).

[4] Cohen, t. II p. 437 f. n. 133.

[5] Sie sind abgebildet bei Pedrusi, mus. Farn. VI, 19, 7. 8. Vgl. Cohen a. a. O. t. I p. 445 n. 478. 479.

[6] Auch diese Erörterung stösst leider bei jedem Schritt auf ungelöste Fragen. Preller in seinem in mancher Hinsicht so verdienstvollen Werke über römische Mythologie hat den Münztypen lange nicht die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt. Und zweitens macht sich eben auch hier wieder der Mangel einer Zusammenstellung der Götterattribute nach Bedeutung und Trägern empfindlich fühlbar.

[7] Nach Rasche a. a. O. p. 1046 trägt V. auf einer Münze der Salonina einmal die Acerra; aber er hat dafür nur Banduri angeführt.

Feuernatur der Göttin vor unsre Augen, wie der brennende Altar ihre Beziehung zum Opferfeuer. Auf ihre Bedeutung als Opfergöttin geht unstreitig auch das Simpulum, [1] der Augurstab weist gleichfalls auf die Göttin, die geradezu als Religio von den römischen Antiquaren bezeichnet werden konnte, [2] und so stimmt es am besten, wenn auch die Patera, aus der sie zudem öfters in den daneben stehenden brennenden Altar libiert, in diesem Sinne aufgefasst wird.

Anhang.

Kaiserinnen mit den Attributen und dem Namen der Göttin.

Ausserdem erscheinen mehrfach Kaiserinnen, auf deren Münzen so vielfach, wie die vorausgehende Übersicht zeigt, das Bild der Göttin sich findet, mit den Attributen derselben. [3] So z. B. schon Livia, [4] wohl auch Agrippina. [5] Ferner sollen vielleicht die Gold-, Silber- und Bronzemünzen, welche auf einem von zwei Elephanten gezogenen Wagen eine Frau mit Patera und Scepter sitzend zeigen, die Schwester Trajans Marciana als Vesta darstellen. [6]

Von Julia Domna ist es inschriftlich bezeugt, dass sie

[1] Das Simpulum wird nicht nur von Vesta und Vestalinnen geführt, sondern ist bekanntlich auch häufig eines der Symbole des Pontificats.

[2] S. o. S. 30; u. vgl. noch den Mythogr. III. 2, 5.

[3] S. z. B. o. S. 219 f. A. 4; S. 224, A. 4.

[4] S. o. S. 328. A. 2. Vgl. Cohen, I p. 72 n. 279, Münze mit DIVVS AVGVSTVS PATER, unter Tiberius geprägt; p. 122 n. 34; 35. Vgl. Ovid. ex Ponto IV, 13, 29: Esse pudicarum te Vestam, Livia, matrum. Vgl. Eckhel, VI, 155 sqq; Fabretti col. Traj. p. 250; 339. Cavedoni (nummi aevi Augustei in Ann. d. Inst. arch. 1850 p. 201.) bezieht die Münze mit dem Kopf der PIETAS auf dem Avers, und mit einer sitzenden VESTA, die Palladium und Hasta trägt, auf dem Revers auf Livia.

[5] Cohen I p. 155 abgeb. auf pl. IX erscheint AGRIPPINA C. CAESARIS AVG. GERMANICI MATER als sitzende, verschleierte Frau mit Patera und Scepter auf einer Münze von Apamea.

[6] Cohen t. II p. 94.

als Vesta verehrt wurde. [1] Doch ist es immerhin bemerkenswerth, dass Münzen mit VESTA AVGVSTA nicht vorkommen. [2]

X.

VESTA MATER.

So erscheint auf den Münzen Vesta wesentlich als Göttin des Opferfeuers, wie die Vestalinnen immer wieder als Hüterinnen des heiligen, ewigen Staatsfeuers die Hüterinnen des Cultus, der Religion des Staats sind, dessen Lebensflamme das Feuer ist, das ihn ewig mit den Göttern verbindet. Allein, was die Herdflamme als das Centrum, als der lebengebende Mittelpunct, als das heilige Symbol des Hauses für dieses ist, indem es selbst göttlich die Hausgenossenschaft mit den Göttern verbindet, das ist der Focus publicus sempiternus für den Staat.

Das Feuer, das ursprünglich wesentlich, weil es rein und reinigend ist, und von der Erde zu den Göttern aufzustreben scheint, heilig erschien, ist zugleich Leben nährend und erhaltend. Die Hausgenossenschaft, die sich um dasselbe als um ihr Centrum versammelt, verdankt ihm wie Licht und Wärme, so die Bereitung der Nahrung. Daher ist es kein Wunder, dass, während, wie wir sahen, diese Ideen in Hellas wenig mächtig waren, ein so praktisches Volk wie die Römer in Vesta auch eine mütterlich nährende, eine mütterliche Göttin

*

[1] C. I. G. 3642: *Ἰουλίαν Σεβαστὴν Ἑστίαν νέαν Δήμητρα.*

[2] Hauthaler, exercitat. faciles de numis veterum. Viennae 1742. p. IV p. 217 sagt zwar: »In aliis apud Argelatum laudatur (V.) Mater, Felix, *Augusta,* Aeterna«. Ich habe aber dergleichen Münzen nicht finden können, wenn nicht solche mit dem Typus der Göttin und AVGVSTA gemeint sind. Auch weiss sich Rasche, lex. rei num. V, 2 p. 1046 für VESTA AVGVSTA auf sonst niemand zu berufen. Dagegen s. oben VESTA AVGVSTA auf Inschriften. S. 219 f. A. 4; 224 A. 4.

Eine Untersuchung der etwaigen Darstellungen von Kaisern und Kaiserinnen mit Götterattributen, überhaupt des Kaisercultus, gehört eben auch zu den zahlreichen noch nicht gehörig angegriffenen Problemen der Geschichte der Kaiserzeit.

erblickten, und in den Cultus der Vestalinnen solche Elemente eindrangen, dass Vestas Gestalt mütterlich wurde, dass sie den Namen VESTA MATER erhielt.

Die Flamme des Herdes ist also nicht bloss ein Symbol der ewig gen Himmel flammenden reinen Lohe; in ihrem ewig lebendigen Wesen und in ihrer so geheimnissvollen, Nutzen oder Schaden stiftenden Macht wird das lebendige, mächtige Wesen der Gottheit selbst erkannt.

Die Flamme ist nicht bloss Symbol des Cultus, sie ist selbst Gottheit, Symbol der Gottheit eben als lebengebend und zerstörend.

Davon finden sich, wie wir sahen, in Hellas kaum Spuren; in Rom, in Italien ist das anders.

Zwar auch hier muss man sich sehr hüten in dieser Richtung zu weit zu gehen. Mit Feuersbrünsten hat Vesta nichts zu thun. [1]

Dagegen macht Mommsen auf die Bedeutung aufmerksam, welche das nie erlöschende Herdfeuer für die Gesundheit des Bewohners der Campagna hat. [2] Zu dem Segen, den das Feuer überall um sich verbreitet, trat also hier auch noch der Schutz der Gesundheit ein. Wohl mag auch dieses Moment dazu beigetragen haben, die Verehrung der heiligen Feuer in Rom zu steigern und zu nähren. Doch tritt es im Cultus nirgends hervor, weder im Privatcult noch im öffentlichen Dienst der Vesta populi Romani. [3]

[1] Aus Aug. civ. Dei III, 18 kann diess selbstverständlich nicht erschlossen werden.

[2] Mommsen sagt (s. v. S. 262 A. 1), röm. Gesch. I[3] S. 35: »In der That schützt vor der Aria cattiva nichts so sicher als das Tragen der Thiervliesse und das lodernde Feuer; woraus sich erklärt, weshalb der römische Landmann beständig in schwere Wollstoffe gekleidet ging und das Feuer auf seinem Heerd nicht erlöschen liess.«

[3] Mommsen a. a. O. S. 35. 163. 166. 173 überschätzt gewiss die Bedeutung dieses Moments, wenn er S. 173 von dem »auch mit gesundheitspolizeilichen Rücksichten zusammenhängenden Heerd-

Das Feuer der Vesta auf dem Staatsherd entspricht dem Feuer auf den Herden der Privathäuser.

Und dieses Feuer in den Privathäusern wird also zugleich als nahrunggebend gedacht.

Aber auch dieses verdankt seine Heiligkeit wesentlich der Verwendung im Opfer. Nicht sowol der Vesta wird auf diesem geopfert, als vielmehr mittelst der Göttin Vesta den andern Göttern.

Doch ist schon das lateinische Wort für Feuer nach der einen Auffassung aus einer andern Anschauung hervorgegangen, [1] als 'πῦρ', oder 'Vesta'. Man leitet es ab von Wurzel ag', agere, während z. B. Curtius [2] freilich 'ignis', 'agni' mit *αἴγλη*, Glanz zusammenstellt.

Sodann könnte man aus der Verbindung von Wasser und Feuer im Culte der Vesta [3] schliessen, dass dabei das Feuer als Element verehrt wurde. Aber jedesfalls nicht das Feuer schlechtweg, sondern die Gottheit, deren lebendiges Walten in der stets bewegten Flamme, in dem nie rastenden fliessenden Wasser sich besonders deutlich offenbarte.

Und sofort schlug auch hier beim Wasser wie beim Feuer die lustrierende Bedeutung vor. [4]

Allein immerhin ist Vesta auch die Göttin des die Familien um sich sammelnden, sie nährenden Herdfeuers. Das heilige, reine Opferfeuer ist jungfräulich, unfruchtbar, die Göttin des nährenden Herdfeuers dagegen kann man sich kaum anders als mütterlich denken.

oder Larencult« spricht, und S. 166 sagt: »Sechs keusche Jungfrauen hatten das heilsame Feuer des Gemeindeheerds den Bürgern zum Beispiel und zum Wahrzeichen stets lodernd zu unterhalten« und sich für jenes 'zum Beispiel' auf die eben (S. 334. A. 2) angeführte Bemerkung bezieht.

[1] So z. B. Grimm, D. Wörterb. III S. 1581.

[2] Gr. Etymol. II S. 247 vgl. I S. 113.

[3] S. o. S. 305 f.

[4] S. o. S. 306.

Man darf allerdings nicht vergessen, dass, wo Vesta die Bedeutung einer Göttin des nährenden Hausherds hat, sie diess nie schlechtweg ist, dass der Herd ihr Symbol stets zugleich nach der Seite ihrer religiösen Weihe hin ist. Aber immerhin sind in Italien diese Gedanken so mächtig gewesen, dass Vesta mütterlich, [1] dass der Herd mit seinem Feuer zeugungskräftig geworden ist. [2]

Zwar ist der Versuch gemacht worden, dem Beinamen 'Mater' eine so allgemeine Bedeutung beizulegen und dieselbe dadurch so abzuschwächen, dass trotz desselben der jungfräulichen Göttin ihre reine Jungfräulichkeit erhalten werden zu können schien. [3] Allein man hat damit unmögliches versucht: eine Jungfrau ist einmal keine Mutter, eine Mutter keine Jungfrau. [4]

Und die Arvaltafeln unterscheiden ja eben ausdrücklich zwischen der Jungfrau und der Mutter. Dazu kommt, dass die Vestalinnen einen Fascinus, [5] dass sie ferner eine Schlange

[1] S. o. S. 28 f.; 241; 246 u. vgl. noch ausser Senec. exc. controvers. IV, 2, 1 Isidor. origin. VIII, 11, 61: Vestam, quod herbis vel variis vestita sit rebus vel a vi sua stando. Eandem et Tellurem et Matrem magnam fingunt, turritam cum tympano et gallo et strepitu cymbalorum. *Matrem vocatam, quod plurima pariat.* Magnam, quod cibum gignat, almam, quia universa animalia fructibus suis alat. Est enim alimentorum nutrix terra. Orelli 1181 lesen wir (wie sonst pontifex Vestae) pontifex Vestae matris (s. o. S. 318. A. 1). VESTA MATER wiederholt auf Münzen. S. o. S. 326. A. 7; S. 330. A. 3. 4. 6.

Endlich findet sich selbst unter den 'notae Tironianae' p. 92 ed. Gruter., in der 'palaeogr. crit.' auct. U. F. Kopp II. Mannh. 1817. p. 404. 403) eine eigene Nota für Vesta mater, eine eigene für Vesta allein.

[2] S. u. 'Vesta im Mythos'.

[3] S. z. B. Preller, röm. Mythol. S. 547.

[4] Vielleicht verdient es auch unter diesem Gesichtspunct Beachtung, dass wiederholt Kaiserinnen und zwar schon Livia mit den Attributen und unter dem Namen der Göttin erscheinen. Denn gerade bei ihr müsste diess in Rom sonst am meisten auffallen. S. o. S. 332 f.

[5] Plin. h. n. XXVIII § 39: qui *deus* inter sacra Romana a Vestalibus colitur. Gewiss ist dieser Phallus nicht einfach Amulet. S. u. XI.

hüten;[1] dazu kommt endlich, dass mehrfach als das der Göttin liebe Thier der Esel erscheint,[2] bekanntlich ein symbolisches Thier geschlechtlicher Üppigkeit.

[1] Vgl. Lipsius, de Vesta et Vestalibus syntagma, c. X extr. in des Graevius thes. V p. 644 sq.: »Simili in ambage (wie die Beziehung der Vestalinnen zum Quell der Camenen) vel nube est, quod in Silvestri Pontificis Actis quibusdam legitur, *Draconis eum ora clausisse, et perpetuo ergastulo mancipasse: cui Kalendis singulis a virginibus Vestae suppeditari solita sint alimenta.* Nam quis veterum tale aliquid? eoque sperni aut abiici a magnis viris, ut falsa, video: me cunctante, annon Tertullianus huc adspexerit, hisce verbis: (I ad uxorem c. 6). Romae quidem, quae ignis illius inextinguibilis imaginem tractant, auspicia poenae suae (des ewigen Feuers) cum ipso *dracone curantes,* de virginitate censentur.

Profecto dicit et ignem curasse et draconem: utrumque in imagine futurorum. Neque nimis abhorream talia quaedam, praeter morem veterem, novitia superstitione et caussa aut casu aliquo adsumpta: quae ideo priscis nec dicta. Draconem quidem una cum Bona Dea cultum, hoc legi: *sed quid ad Vestam?*« S. noch Paulinus Nolanus, poem. adv. Paganos v. 142:

> Additur hic aliud: Vestae quas virgines aiunt
> Quinquennis epulas audis portare draconi,
> Qui tamen aut non est, aut si est, diabolus ipse est,
> Humani generis contrarius antea suasor.

Oehler zu d. St. des Tert. in seiner gröss. Ausg. Bd. I. p. 678 bemerkt zwar: Sed in Tertulliani verbis sub dracone esse diabolum intellegendum ex verbis Apoc. XX, 2 recte iudicaverunt Desid. Heraldus Digress. I 23 p. 248 et Jos. Scaliger in Epist. ad Lipsium, inserta Syllog. epp. tom. I. p. 246. Aber ich sehe wenigstens dazu keinen hinreichenden Grund. Die von Lipsius am Schluss gemachte Bemerkung klärt für uns alles auf, da wir nicht mit ihm fragen: 'sed quid ad Vestam'? Schon oben S. 311 ff. fanden wir, dass der Dienst der Vestalinnen auf den Cult der Bona dea sich erstreckte. Um so weniger kann es überraschen, die Schlange auch im Vestatempel zu finden. Die Vesta auf dem Relief des Firminus tränkt eine Schlange. S. o. S. 242.

[2] S. Ov. fast. VI, 309 sqq.; Lact. inst. I, 21, 26. 27; vgl. (Verg.) copa v. 26, wo mit J. F. Gronov. bei Burmann zu Phaedr. III, 20, 5 p. 230 ed. 3. Lugd. 1745 und Voss. zu Catull. ed. 2. Ultraj. 1691 p. 165: 'Vestae delicium est asinus' zu lesen sein wird. Vgl. Wernsdorf, poetae min. t. II p. 296.

Merkwürdig ist jedesfalls auch, dass der Esel in der von Ovid [1] in seiner Weise erzählten Fabel durch sein Schreien, mit dem er die nach einem Fest der Kybele in Schlaf gesunkene Göttin weckt, ihre Keuschheit vor einem Angriff des lüsternen Priapus rettet. Wer in solchen alten Mythen zu lesen gewöhnt ist, in dem wird der Gedanke auftauchen, dass hier eine alte Vermischung der Göttin mit Priapus d. h. dem Lar agrestis oder Faunus verhüllt sei. Später, nachdem die Begriffe geläuterter geworden waren, und wo die jungfräuliche Natur der Göttin so stark betont wurde, scheute man sich, sie als befleckt zu denken, und so nahm der Mythos von selbst die Gestalt an, als habe nur ein gescheiterter Versuch auf die Keuschheit der Göttin stattgefunden, ein Versuch, der durch ein Thier vereitelt worden sein sollte, das ursprünglich selbst als ein Symbol der Fruchtbarkeit durch seine Beziehung zu Vesta einen Beleg für ihre mütterliche Natur abgiebt.

Die Bildung der Göttin in matronaler Gestalt wurde schon erwähnt. [2] Unbedingt erscheint sie so auch auf dem Relief des Bäckers C. Pupius Firminus. [3]

Diese Mütterlichkeit der Göttin hängt offenbar mit ihrer Sorge für die Ernährung des Staats und der Familien zusammen. Das heilige Opferfeuer ist unfruchtbar, die Göttin des nährenden Herdfeuers dagegen kann man sich kaum anders denn mütterlich denken.

Immer wieder drängt sich die Bemerkung auf, dass die römische Religion ihren pantheistischen Charakter insbesondere in dem Mangel schärferer Trennung der einzelnen Göttergestalten bewähre. Derselbe hat noch andere Gründe, zunächst den, dass die Römer im Vergleich zu den Griechen der poetischen, plastischen Gestaltungskraft entbehren. Aber der Hauptgrund für das fortwährende Ineinanderfliessen der

[1] Ovid. fast. VI, 319 sqq.
[2] S. o. S. 185; 241 ff.
[3] S. o. S. 242 f.

einzelnen Gottheiten ist doch das Überwiegen des allgemeinen Begriffs der Gottheit über die Gestalten der einzelnen Götter.

So darf es uns nicht überraschen, wenn Vesta mit Pales als 'mater deum' zusammen geworfen wird. [1] Beide Vesta wie Pales [2] sind Nährmütter.

Ebenso erklärt sich hieraus ihr Zusammenfliessen mit Kybele als μήτηρ θεῶν. [3] Im griechischen bleibt der Gegensatz schärfer. Dort ist Hestia nur als feststehender Mittelpunct der Welt zur Erde geworden, Kybele dagegen ist Erdgöttin als die Kraft der in Wald und Feld geheimnissvoll lebendigen Natur. [4] Der fanatische Dienst der Göttin feiert sie vielmehr als auf Bergen und in Wäldern herumschweifende Göttin, denn als ruhendes Centrum des Weltgebäudes.

Die Identification der Hestia mit der Erde musste sie also zwar auch bei den Hellenen auf den Weg bringen, mütterlich zu werden, [5] indem sie als Erde mit Kybele zusammenfloss. Allein immer wieder sträubt sich ihre Natur dagegen; der Volksreligion ist diese Anschauung völlig fremd [6] und man darf die Rückwirkung nie vergessen, welche die römische Vesta auf diese griechischen Philosophen des römischen Weltreiches haben musste. [7]

*

[1] Serv. Georg. III, 1: Pales autem, ut diximus, dea est pabuli, quam alii Vestam, alii matrem deum vocant. Hanc Virgilius genere feminino appellat. Alii, inter quos Varro, masculino [genere], ut, *hic Pales.* Huic sacra solvuntur XI. Kalendar. Maiar. die, quae Palilia vocantur. S. o. S. 312 f.

[2] Vgl. die Etymologie von Pales bei Curtius, gr. Etymol. I S. 236 von W. på vgl. pascor, pabulum, pastor, panis, *penus, Penates.* S. u. S. 341 f.

[3] S. o. S. 180 f. A. 4 gegen das Ende. Im Relief bei Fabretti (s. o. S. 234 A. 2; S. 242 trägt die matronal dargestellte Göttin (s. o. S. 338) die Mauerkrone. Vgl. Suidas I, 1, 1103 ed. Bernh. *Γῆς ἄγαλμα.*

[4] Vgl. oben S. 180 f. A. 4 auf S. 181.

[5] S. o. S. 157 ff.

[6] Höchstens in Kreta mag sie Eingang gefunden haben.

[7] Euemeros ist natürlich älter. Aber bei ihm ist ja auch durchsichtig genug, dass Hestia einfach an die Stelle von Gaea tritt.

Gewiss würde man mit Unrecht die Entwicklung der römischen Göttin auf griechischen Einfluss zurückführen.

Sie erfolgte durchweg auf nationalem, italischem, wahrscheinlich latinischem Boden. Denn von Lavinium stammt der römische Vestacult. [1] Allerdings wenn Vesta Erde heisst als Mittelpunct der Welt, so ist diess aus der hellenischen Speculation überkommen. Aber die römische Vesta als Erde ist diess nicht bloss als der astronomische Mittelpunct der Welt, [2] sondern auch als die fruchtbare Erdgöttin, [3] als die mit Pflanzen bekleidete (vestita), [4] als die, aus deren Mutterschooss die Früchte hervorkeimen (daher die Identification mit Proserpina). [5]

Sogar mit Venus ist Vesta zusammengeworfen worden. [6]

Gewiss man müsste die Augen wie absichtlich verschliessen, wollte man solchen Thatsachen gegenüber noch die Behauptung bekämpfen, dass innerhalb der römischen Vesta von der jungfräulichen eine mütterliche Göttin unterschieden werden muss.

Die italische Göttin ist nicht bloss die Göttin des reinen, heiligen, unfruchtbaren Feuers gewesen. Die Idee des lebennährenden, nahrunggebenden Feuers hat in ihr mit ganz anderer Intensivität als in Hellas sich geltend gemacht.

Auch sonst hat die römische Religion als »die Religion

[1] S. u. 'Vesta im Mythos'.

[2] In diesem Sinn scheint sie noch am meisten da als Erde genommen, wo die Erklärung 'stat vi terra sua' dafür angegeben wird, wie bei Ovid. fast. VI, 267. Vgl. Arnob. II, 32. Serv. zu Verg. Aen. II, 296. Vgl. Macrob. I, 23, 8: Quod autem (Plato) addit: *μένει δὲ Ἑ. ἐν θεῶν οἴκῳ μόνη* (s. o. S. 161 f.), significat, quia haec sola, qnam terram esse accipimus, manet immobilis intra domum deorum, id est intra mundum, ut ait Euripides (s. o. S. 11; 159).

[3] S. Isidor a. o. S. 336 A. 1 a. O. Vgl. auch Festns o. S. 167 A. 2.

[4] Varro bei Aug. VII, 24 u. s. d. o. a. Stelle des Isidor.

[5] Vgl. Mythogr. I. c. 112.

[6] Aug. c. D. IV, 10: Quis enim ferat, quod, cum tantum honoris et quasi castitatis igni tribuerint, aliquando etiam Vestam non erubescunt Venerem dicere, ut vanescat in ancillis eius honorata virginitas?

der Zweckmässigkeit«, wie sie Hegel in mancher Beziehung richtig bezeichnete, [1] sich nicht gescheut, ja sie ist vielmehr ganz besonders darauf ausgegangen, die Götter nach der Seite auszubilden und zu verehren, nach der sie unmittelbar den Interessen der Menschen dienstbar sind, und so ist auch Vesta eine Hüterin und Beschützerin der Culina und des Penus und eine Göttin der Bäcker geworden.

Wenn man geneigt ist, Vesta, Laren, Penaten geradezu zu identificieren, weil sie so häufig verbunden werden, so ist das nicht völlig richtig. Penaten, [2] Laren und Vesta sind nicht aus einem identischen Gedanken hervorgegangen. Die Penaten sorgen ursprünglich für die Ernährung, [3] die Laren für die Forterhaltung der Familie, Vesta ist und bleibt vorzugsweise die Religion innerhalb des Hauses und, sofern dieser Focus gerade diesem Hause angehört, das Symbol der religiösen Weihe desselben. Nur ist diese Trennung nicht streng durchzuführen, sondern diese eng verbundenen Gottheiten gehen, wie dieses überhaupt in der Natur der röm. Religion liegt, stets wieder in einander über, und entlehnen und vertauschen gegenseitig ihre Attribute.

Ebenso unbedingt sind die Laren von den Manen zu unterscheiden. [4] Sie sind nicht die Geister Gestorbener. Die Verehrung der Laren hat nichts mit Todtencult zu thun. [5]

Der Lar familiaris ist der fortzeugende Schutzgeist des

[1] Hegel, Religionsphilosophie II (sämmtl. Werke Bd. XII) S. 128 ff.

[2] S. die Etymologie ders. oben S. 339 A. 2.

[3] Es sind weder die Laren eine Species der Penaten, was Hertzberg, A. B. de diis Rom. patriis Halae 1840. p. 74 annimmt, noch die Penaten eine Art Laren, wie Klausen, Aeneas u. d. Pen. S. 647 ff. sich vorstellt.

[4] Hertzberg a. a. O. p. 14 bringt auch sie zusammen, indem er den Laren- aus dem Manencult entstehen lässt. Ganz falsch nennt Preller (r. M. S. 459; 481; 486) den Lar 'den verklärten Geist'.

[5] Es scheint diess aus Cic. de legg. II, 22, 25 zu folgen. Allein dem Lar wird dort erst n a c h Vollbringung der Trauerfeierlichkeiten geopfert.

Hauses. [1] Sein Sitz ist bekanntlich, wie der unsrer Göttin, im Herde. [2]

Wenn also auch Vesta für die Fortpflanzung der Familie sorgte, was war dann natürlicher, als das, dass die Göttin des Herdfeuers die engste Verbindung mit dem im Herde waltenden Hauslar eingieng?

Doch haben wir uns schon davon überzeugen müssen, dass bei der Vesta des Privatcults auch diese Seite nicht weiter verfolgt wurde. Fast durchweg ist es auch hier, wenn wir von einer Vesta mater vernehmen, die Vesta populi Romani, die uns entgegentritt, also diejenige Vesta, die den gesammten Populus Romanus in ihren mütterlichen Schutz genommen hat.

Allein wenn der Lar des Staats und die Vesta des Staats im Herdfeuer des Staates walten, werden wir nicht mehr überrascht sein, wenn die italische Religion an sie die Entstehung des Staates knüpft.

*

[1] Lottner in der Z. f. vergl. Sprachw. VII. 1858. S. 185 (s. Graff, althochdeutscher Sprachschatz II. 1836. 4. S. 243 und vgl. auch E. M. Arndt, vom nordischen Hausbau und Hausgeist. Jena 1857) stellt das Wort mit altn. laeri Wohnung, ahd. lâri in Gozlâri u. s. w. zusammen. Schömann, de diis manibus, laribus et geniis p. 13 (opusc. t. I p. 362) und ebenso Preller, r. Myth. S. 486 übersetzen »Herrn«.

[2] S. bes. den Prolog zur Aulularia des Plautus. Vgl. Preller S. 488 ff.

XI.

VESTA IM MYTHOS.

Schon oben sind uns aus anderem Anlass Mythen aufgestossen, nach denen Vesta mit wunderbarer Kraft, die sie nicht bloss in ihrem Feuer, [1] sondern auch im Wasser bethätigt, [2] unschuldig verfolgten Dienerinnen beisteht.

Ja einmal schritt sie auch, da die Stadt bedroht war, durch eine aus ihrem Hain erschallende Stimme, die vor dem gallischen Einbruch warnte und Mauern und Thore wiederherzustellen ermahnte, unmittelbar zur Rettung ihrer in ihrem Bestand bedrohten Stadt ein. [3] Allerdings wird nicht ihr dafür gedankt; es wird vielmehr Ajus Locutius ein Altar errichtet. [4] Allein bedeutungslos ist es sicher nicht, dass der Ton »e luco Vestae« erschallte. Um so merkwürdiger ist, dass Ajus Locutius ohne Zweifel nur eine vom Grundbegriff des Faunus (nach römischer Weise, die Eigenschaften grosser Götter auch wieder als selbständige Götter zu verehren) [5] abgelöste Schöpfung ist. [6] Denn Faunus gilt sonst vorzugsweise als der Urheber solcher in unheimlichem

[1] S. o. S. 294 A. 3.

[2] S. o. S. 294 A. 2.

[3] Varro bei Gell. XVI, 17, 2; Cic. de div. I, 45, 101; Liv. V, 32; 50; 52. Plut. Cam. 14; 30; de fort. Rom. 5; Zonar. VII, 23. S. o. die A. auf S. 260 f.

[4] S. d. angef. Stellen.

[5] S. u.

[6] Vgl. Hartung, r. Relig. II S. 184; Ambrosch, Religionsbücher d. R. S. 44; Schwegler, r. G. III S. 239 A. 1.

Waldesdunkel erschallenden Stimmen, [1] in welchen der mythische Ausdruck für die Wirkung des Waldesrauschens auf das Gemüth erkannt werden muss.

Die Mythen von dem Einschreiten Vestas zu Gunsten ihrer Stadt und ihrer Dienerinnen charakterisieren sich von vornherein theils als solche, die in Anlehnung an wirkliche Geschichte entstanden sind, theils als Mythen aetiologischer Natur, sofern die beiden letzteren den engen Connex zwischen der Keuschheit der Vestalinnen und der Reinheit und Unversehrtheit ihres Dienstes, an dem das Wohl des Staates hängt, versinnbildlichen.

Einen weit alterthümlicheren Charakter trägt noch abgesehen von der ovidischen Fabel, welche des angeblichen Priapus Angriff auf Vesta schildert, [2] die Sage von der Geburt des Servius aus dem Hausherd, tragen manche Züge auch in der Sage von Romulus, dessen Mutter in der gangbaren Version Vestalin heisst, und weit alterthümlicher sind vielleicht diese Gründungssagen überhaupt in ihrer ursprünglichen Gestalt.

BISHERIGE BEHANDLUNG DER ROEMISCHEN SAGENGESCHICHTE.

Besonders der Umstand also, dass die römische Gründungssage eine Vestalin zur Mutter von Romulus und Remus macht, dass Servius ein Sohn des Laren des Königshauses heisst, erzeugt durch einen Funken, der vom Hausherd in den Schooss der königlichen Sclavin Ocrisia sprang, gibt uns Anlass in das Wirrsal der römischen Sagengeschichte einzudringen.

Es ist darüber schon vieles und bedeutendes geschrieben, aber zu einer richtigen und erschöpfenden Behandlung derselben sind doch erst Ansätze gemacht worden.

[1] Vgl. Schwegler r. G. I S. 233 A. 31; III S. 47 A. 3.
[2] S. o. S. 338.

Lange Zeit seit der ‚Wiedererweckung der Wissenschaften‘ galt wie alles aus dem Alterthum gerettete auch die Geschichte, wie sie Livius berichtet, und so auch ihr sagenhafter Theil für unantastbares und ewiges Muster. Doch schon Valla hatte sich an der Genealogie der Tarquinier bei Livius gestossen, [1] Glarean deckte ein Jahrhundert später Widersprüche bei demselben auf. [2] Allein erst seit Cluvers, [3] Bocharts, [4] und insbesondere seit des Perizonius Arbeiten [5] begann die historische Kritik ihre Schwingen zu regen.

Gegen Cluver und Bochart vertheidigte Ryck [6] den borniertesten Köhlerglauben. Er war im Stande sich auf die von Janus geschlagenen Münzen zu berufen!

Aber der kritische Gedanke, ein mal geboren, liess sich nicht wieder beseitigen. De Pouilly suchte die Unzuverlässigkeit der römischen Geschichte bis zum Kriege mit Pyrrhos zu erweisen. [7] Noch bedeutender ist eine Arbeit ähnlicher Tendenz von Beaufort, seine Dissertation sur l'incertitude des cinq premiers siècles de l'histoire romaine, die im Jahr 1738 zu Utrecht erschien. [8]

*

[1] In einer Abh. v. J. 1442. Vgl. Schwegler r. G. I S. 131 f.

[2] Vgl. Schwegler a. a. O. u. S. 134.

[3] Ph. Cluver, Italia antiqua Lugd. 1624. p. 829 zu Liv. VI, 1: Parum igitur vel nihil certi de iis, quae ante captam incensamve urbem gesta fuerant, scribere potuerunt Romani auctores.

[4] Vgl. seine Epistola de quaestione, num Aeneas umquam fuerit in Italia. Opera I p. 1063. Die Abh. erschien zuerst französisch, dann lateinisch u. zw. in Hamburg 1672.

[5] Seine Animadversiones historicae erschienen 1685.

[6] Ryck, dissertatio de primis Italiae colonis et Aeneae adventu 1604 gedr. als Anh. zu Luc. Holsten. not. in Steph. Byz.

[7] De Pouilly, dissert. sur l'incertitude de l'hist. des quatre prêmiers siècles de Rome, gelesen 1722, gedruckt in den Mém. de l'acad. des Inscr. t. VI Paris 1729. Er verlangt als Gewähr historischer Gewissheit gleichzeitige Geschichtschreibung.

[8] Der erste Theil beweist, dass es keine den Ereignissen gleichzeitige Gewährsmänner gab, der zweite erörtert die offenbare Fabel-

Und nicht genug, dass Beauforts Arbeit die seiner Vorgänger an Gründlichkeit der negativen Kritik übertraf, mit ihm beginnen auch, worauf Lewis [1] mit Recht aufmerksam macht, nach Anläufen, die schon Perizonius genommen, [2] die Versuche einer positiven Reconstruction des in der sagenhaften Überlieferung versteckten und entstellten Restes wirklicher Geschichte. Beaufort unternahm diess in seinem Werk über die römische Republic. [3] Besonders von der zweiten Hälfte der Königszeit glaubt er, dass, wenn wir einige Fabeln ausscheiden, und alle auf Zeiträume und Regierungsdauer bezügliche Angaben — unbeachtet lassen, noch mehrfache Thatsachen übrig bleiben, für welche der Beweis sich in der späteren Geschichte findet, und die mit den nachfolgenden Ereignissen nothwendig verknüpft sind. [4] Noch ist zu beachten, dass B. auch den Gedanken hervorhebt, der innere Zustand Roms seie uns treuer überliefert, und dass er dabei feine Einfälle hat, wie der ist, die Tribunen des vierten und fünften Jahrhunderts seien nach dem Bilde derer aus den Zeiten der Bürgerkriege entstellt. [5] Somit ist Beaufort wirklich noch in einem weiteren und höheren Sinn Vorläufer Niebuhrs, als Schwegler annahm. [6]

haftigkeit, die innere Unmöglichkeit und Widersinnigkeit überlieferter Hauptthatsachen.

[1] Lewis, G. C., Untersuchgg. über d. Glaubwürdigkeit der röm. Gesch. Deutsche Ausg. bes. v. K. Liebrecht. Bd. I S. 6 ff.

[2] In seinen Dissertationes duae de rep. Romana, von welchen die erste den Ursprung der königlichen Würde im allgemeinen bespricht, die zweite die Gründung Roms, und zwar so, dass er Hauptthatsachen festhält, Einzelheiten verwirft. In seiner Rede de fide historica contra Pyrrhonismum historicum polemisiert er eben vom Standpnnct seiner eklektischen Kritik aus gegen den übertriebenen Skepticismns eines Clnver und Bochart.

[3] La République Romaine on plan général de l'ancien gonvernement de Rome. La Haye 1766. I. II. 4.

[4] Vgl. Lewis a. a. O. S. 7.

[5] Vgl. Lewis a. a. O. S. 9.

[6] Schwegler, r. G. I S. 139 f.; 146.

Ein merkwürdiger Vorläufer Niebuhrs nach einer andern Seite hin ist dann bekanntlich Vico, [1] von dessen freilich in einem Wust von Träumen wie begrabenen Gedanken wir hier nur den einen hervorheben, dass es für alle Völker eine Naturnothwendigkeit war, eine Zeit lang in 'caratteri poetici' zu denken. [2]

Diese Idee, die Idee von Volksepen, Volksliedern ist es ja, aus welcher die moderne positive historische Kritik des Mythos erwachsen ist.

Ihr Vater aber ist nicht Vico. Seine Gedanken in der Form, in welcher er sie niederlegte, waren nicht zeugungskräftig. F. A. Wolff in seinen berühmten Prolegomenen zu Homer [3] ist der wahrhafte Bahnbrecher zu diesem so überaus fruchtbar gewordenen Gedanken, freilich nur so, dass er denselben nicht sowohl mit vollem Bewusstsein seines Umfangs und seiner Bedeutung aussprach, als vielmehr nur auf streng philologisch-kritischem Weg zu Resultaten gelangte, in denen derselbe vercörpert war.

Was Wolff für die Litteraturgeschichte geleistet hat durch Anregung der homerischen Frage, das geschah durch Niebuhr auf politischem Gebiet. [4] Seine Idee von römischen Nationalepen trägt den Stempel ihrer Abhängigkeit von den Wolff'schen Untersuchungen.

Die Idee einer epischen Volkspoesie ist unterdessen für die röm. Sage fast ganz aufgegeben worden. Mannigfache Versuche hat man an ihre Stelle gesetzt. A. W. Schlegel wollte die Annahme schriftstellerischer Erfindung durchführen, [5] Schwegler [6] findet vorzugsweise den Namen aetiologischer Mythen bezeich-

*

[1] Seine Principi di scienza nuova d'intorno alla commune natura della nazioni erschienen zuerst 1725. Vgl. Schwegler, r. G. I S. 136.

[2] Vgl. Schwegler a. a. O. S. 137.

[3] Sie erschienen bekanntlich 1795.

[4] R. Gesch. Bd. I 1 A. 1811.

[5] S. W. XII. 447 f. 486 ff.

[6] Vgl. Schwegler a. a. O. I S. 63., a. a. O. bes. S. 66 ff.

nend für die Sagen Roms. Er hat es unternommen, die Entstehung und den Gehalt der römischen Gründungssage zu enthüllen, im Gegensatz zu Niebuhr, der noch meinte: [1] »Mythologische Erzählungen dieser Art sind eine Fata Morgana, deren Urbild uns unsichtbar, das Gesetz ihrer Refraction unbekannt ist; und wäre es das auch nicht, so würde doch keine Reflexion so scharfsinnig verfahren können, dass es ihr gelänge, aus diesen wunderbar vermischten Formen das unbekannte Urbild zu errathen.«

Lewis ist in seiner fleissigen und gründlichen Arbeit im Grunde auf den von ihm selbst charakterisierten Standpunkt de Pouillys zurückgegangen.

Mommsen [2] unterscheidet zwischen hellenischer und römischer Vorgeschichte Roms. Er begnügt sich aber mit Andeutungen. Er spricht von Namen und Thatsachen, die sich erhalten hätten, von der Symbolisierung und Historisierung uralter Volksinstitutionen, besonders rechtlicher Verhältnisse. Als Beispiele dafür nennt er »die Heiligkeit der Mauern in der Erzählung vom Tode des Remus, die Abschaffung der Blutrache in der vom Ende des Königs Tatius, die Nothwendigkeit der hinsichtlich der Pfahlbrücke festgesetzten Ordnung in der Sage von Horatius Cocles, die Entstehung des Gnadenurtheils der Gemeinde in der schönen Erzählung von den Horatiern und Curiatiern, die Entstehung der Freilassung und des Bürgerrechts der Freigelassenen in derjenigen von der Tarquinierverschwörung und dem Sklaven Vindicius. Eben dahin gehört die Geschichte der Stadtgründung selbst, welche Roms Ursprung an Latium und die allgemeine latinische Metropole Alba anknüpfen soll. Zu den Beinamen der vornehmen Römer entstanden historische Glossen, — und vor allem knüpften an den heiligen Feigenbaum und andre Plätze und Merkwürdigkeiten der Stadt sich in grosser Menge Küstererzählungen von

[1] R. G. I³ S. 246 f. I⁴ S. 126.
[2] Röm. Gesch. I⁸ S. 455 ff.

der Art derjenigen an, aus denen über ein Jahrtausend später auf demselben Boden die Mirabilia Urbis erwuchsen.«

Dann spricht Mommsen von einer gewissen Zusammenknüpfung dieser verschiedenen Märchen, die jedesfalls längere Zeit vor 458 d. St. (296 v. Chr.), dem Jahr der Aufstellung der Wölfin mit den Zwillingen, stattgefunden haben müsse. »Sogar die Aboriginer — begegnen schon 463 d. St. = 289 v. Chr. —. Es liegt in der Natur der Chronik, dass sie zu der Geschichte die Vorgeschichte fügt und wenn nicht bis auf die Entstehung von Himmel und Erde, doch wenigstens bis auf die Entstehung der Gemeinde zurückgeführt zu werden verlangt; — —. Dass bei dieser ältesten Aufzeichnung der Ursprünge Roms auch der Hellenismus seine Hand im Spiele gehabt hat, ist kaum zu bezweifeln. Die Speculation über Ur- und spätere Bevölkerung, über die Priorität des Hirtenlebens vor dem Ackerbau und die Umwandlung des Menschen Romulus in den Gott Quirinus sehen ganz griechisch aus u. s. w.«

Dennoch darf nach Mommsen trotz der überall hervortretenden hellenischen Künsteleien — diese Vorgeschichte — wenigstens eine nationale genannt werden, insofern sie theils in Rom entstanden, theils ihre Tendenz zunächst nicht darauf gerichtet ist, eine Brücke zwischen Rom und Griechenland, sondern eine Brücke zwischen Rom und Latium zu schlagen.

»Es war die hellenische Erzählung und Dichtung, welche jener andern Aufgabe sich unterzog.« Im Verlauf führt dann Mommsen einzelne der ältesten Producte hellenischer Fabulierung an und sucht ihre Verschmelzung mit der einheimischen Sage zu skizzieren.

Ohne Zweifel sind in der römischen Gründungssage, ist sie nicht durchweg hellenische Erfindung, griechische Elemente anzuerkennen.

Worin die Schwierigkeit liegt, das ist vielmehr die Ausscheidung der italischen Elemente. Hätte freilich Mommsen

mit den Prädicaten, die er den Fabeln ertheilt, welche »sich an den heiligen Feigenbaum und andere Plätze und Merkwürdigkeiten knüpften«, Recht, wären dieselben wirklich Küstererzählungen von der Art derjenigen, aus denen über ein Jahrtausend später auf demselben Boden die Mirabilia Urbis erwuchsen, dann verlohnte es sich kaum der Mühe.

Allein sicher unterschätzt M. in hohem Grade den Werth der römischen »Küstererzählungen«.

Gewiss man muss sagen, der treffende Blick des Historikers bewährt sich auch in seiner Behandlung der römischen Gründungssage. Die historische Kritik darf ihr gegenüber heute nicht auf dem Standpunct stehen bleiben, auf dem sie noch Schwegler gelassen hat. Es muss an sie Hand angelegt, das national-römische muss von den hellenischen Zuthaten geschieden werden.

Noch Schwegler legt seiner Behandlung der römischen Gründungssage einfach die ausgebildetste, späteste Form zu Grunde, ohne die Nähte zu gewahren, vermöge deren in dieser verschiedenartige Sagen verbunden sind.

Und seine Haupttendenz ist und bleibt im Grunde die negativ-kritische, der Beweis, dass das alles Sage, nicht Geschichte sei. Die Hauptfrage, wie diese Sagen entstanden, umgebildet, mit einander vermischt und zusammengeklebt worden, behandelt er noch nicht durchgreifend genug; weder ihm noch auch Mommsen ist es gelungen, sie in ihrem Werden und ihren Umbildungen nachzuweisen, Mommsen schon desshalb nicht, weil er mit Vorurtheilen an sie geht, nicht mit Hingabe sich in die Natur derselben versenkt.

‚Er spricht von Küsterlegenden, Historisierungen, Symbolisierungen‘ vielmehr, als von Mythen; ist das richtig? Allerdings römischen Mythen gegenüber erhebt sich eine Frage, die nicht ganz leicht zu beantworten ist.

Fällt denn Roms Gründung überhaupt noch in eine ächte Mythen bildende Zeit?

Bekanntlich unterscheidet man eine mythische und eine

historische Zeit, die durch Übergangsstufen vermittelt sind. Diess führt uns auf die Frage, was denn eigentlich der Mythos ist, und wie, wann und wo derselbe entsteht?

AUFFASSUNG UND BEHANDLUNG DER MYTHEN.

Seitdem die Wissenschaft begonnen hat, Mythen zu analysieren, anstatt sie einfach wie bisher gläubig hinzunehmen, ist, abgesehen von denen, welche alle Mythen einfach als werthlose Dichtungen verwarfen, stets von der Forschung ein doppeltes Verfahren eingeschlagen worden.

Entweder nahm man sie für das, als was sie sich der äussern Form nach geben, als Erzählung, als wunderbar ausgeschmückte Geschichte. Diese Anschauung, die stets ihre Hauptvertreter in Frankreich gefunden hat, gelangte auch dort im vorigen Jahrhundert zur höchsten Blüthe. Und wenn sie den griechischen Mythen gegenüber zu den grössten Irrthümern verführen musste, so war sie, wie sich von selbst versteht, bei einem grossen Theil der römischen Sagengeschichte in weit grösserer Ausdehnung berechtigt. So mussten wir schon oben die Verdienste von Männern wie de Pouilly und Beaufort mit rühmender Anerkennung erwähnen.

Oder aber man erkannte in der Erzählung blosse Form, als den wahren Inhalt der Mythen eine Idee. Wer kennt nicht die zahllosen Versuche von Mythendeutung, die zum Theil zu so tollen Verirrungen führten, wie die eines Tollius waren, und wovon noch die neueste Zeit so seltsame Proben geliefert hat? Dabei war die Voraussetzung die, dass das Wissen, die Philosopheme der ältesten Zeiten in diesen Mythen niedergelegt seien. Daneben trieb der Gedanke, dass in jenen Mythen der religiöse Glaube der ältesten Völker zunächst der Griechen enthalten sei, Werke hervor, als deren reifstes die

Theologia gentilis des Gerardus Joannis Vossius [1] bezeichnet werden muss.

Aber auch bei ihm ist der Gedanke vorherrschend, dass vielfach die jüdische Offenbarung verhüllt und entstellt in den Religionen des Heidenthums durchscheine. [2] Noch unter dem Einfluss dieser Doctrin geschah es offenbar, dass Spanheim daran denken konnte, *Ἑστία* von אֵשׁ abzuleiten, doch so, dass er hier natürlich nicht auf die Offenbarung, sondern auf orientalischen Irrglauben an einen höchsten Feuer- oder Sonnengott zurückwies. [3]

Die Erschliessung der persischen und indischen Religionsbücher in Verbindung mit solchen Ideen von einem Urzustand und einer Uroffenbarung, wie sie die restaurationssüchtige Romantik in den ersten Decennien unseres Jahrhunderts zu Tage förderte, gab der mythologischen Forschung neuen Schwung. Im Sehertone mit blendender Phantasie und sinnverwirrender Mystik schrieb Görres die Mythengeschichte der asiatischen Welt (1810). »Die ersten Blätter in dem grossen Buch der Weltgeschichte, die ersten Tafeln von Gottes Finger

[1] G. J. Vossius, de theologia gentili et physiologia Christiana sive de origine ac progressu Idololatriae ad veterum gesta ac rerum naturam reductae, deqne naturae mirandis, quibus homo adducitur ad Deum. Amstelod. 1642; Francof. 1668. 4.

[2] Er sagt in der praef.: »Eadem (sc. face) originem aperui plurimorum, quae Romani ac Graeci de diis suis fabulantur. Si quidem omnis prope superstitio ex Syria et Aegypto in terras profluxit caeteras. Unde etiam est, quod in Graecorum commentis non obscurae supersint reliquiae veteris historiae de Adamo, Noacho, Josepho, Mosna, Samsone, aliis.« Dass solche Ansichten noch nicht spurlos verschwunden sind, beweist unter anderm ein Aufsatz von F. Köster in Ullmann und Rothes Studien nnd Kritiken, XXXVII 1864, 1 S. 111 ff. 'Eine Conjectur über den Ursprung der reineren Religionsbegriffe in den homer. Gesäugen'. Diese werden nämlich hier gleichfalls schliesslich auf israelitischen Ursprung zurückgeführt.

[3] S. die diatriba de Vesta ac prytanibns Graecor. (zuerst erschienen 1672) in Graev. thes. V p. 688 a, A.

selbst beschrieben, alter Zeiten ewiges Räthsel hab ich zu deuten unternommen.«

An die Stelle der Lehre vom Durchscheinen der Offenbarung Gottes an die Israeliten trat jetzt die von einer Uroffenbarung Gottes an die Menschheit. 'Die gegenwärtige Menschengattung genoss die Erziehung höherer Naturen', welche in den Sagen von einem goldenen Zeitalter und in dem Bild der Heroen und Götter verewigt sind, und womit auch die Erkenntniss stimmt, »dass die frühere Natur der Erde sich mit edleren und höher gebildeten Formen vertrug«. [1]

So pflanzte sich die Weisheit fort, aber natürlich waren nicht alle im Stande, sie rein zu vernehmen. Nur die eine Classe der Menschen, »die Freien, welche die Ideen repräsentieren,« waren der esoterischen Religion fähig. Die andern, die Nichtfreien, welche die concreten und sinnlichen Dinge repräsentieren, können nur höchstens in den Vorhof der esoterischen Religion, die in den Mysterien gelehrt wird, gelangen.

Richtig erkanntes Heidenthum und Christenthum unterschieden sich kaum dem Werthe nach auf diesem höchsten Standpunct. Stellte doch Schelling (in der 9ten der Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. 1807) Sätze auf, wie der: »Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, welch' ein Hinderniss der Vollendung die sog. biblischen Bücher für dasselbe (das Christenthum) gewesen sind, die an ächt religiösem Gehalt keine Vergleichung mit so vielen andern der früheren und späteren Zeit, vornämlich den indischen, auch nur von ferne aushalten.«

Man könnte an der revolutionären Natur jener Sätze erschreckend es unbegreiflich finden, dass theologische und politische Reaction mit dieser Philosophie in Bund getreten sind. Aber diese Geringschätzung der h. Schrift gegenüber der anderweitigen religiösen Überlieferung, dieser Unter-

[1] S. Schellings Philos. und Relig. Tübingen 1804 S. 65 ff.

schied zwischen heiliger, reiner Priesterlehre und dem profanen Volk, liessen sie sich nicht gleichwohl für manche Tendenzen vortrefflich verwerthen, zumal bei dem Hochmuth, mit dem diese Philosophie von ihrer intellectuellen Anschauung aus auf klares, nüchternes, syllogistisches Denken herabsieht?

Trotz dem, dass diese Theorien schon an sich verwirrend genug sind, muss es befremden, wenn wir lesen, was Görres [1] von Vesta schreibt. [2]

Im Vergleich dazu noch nüchtern sagt Schelling: [3] »Ein anderes Bild jener ersten Natur, deren ganzes Wesen Begehren und Sucht ist, schien das verzehrende Feuer, das selbst gewissermaassen nichts und ein alles verzehrender Hunger nach Wesen ist. Daher der uralte Lehrsatz: Feuer sei das Innerste, also auch das Älteste, durch Dämpfung des Feuers habe sich erst Alles zur Welt angelassen. Daher, dass auch Hestia als das älteste der Wesen verehrt worden, und die Begriffe der Ceres und der Proserpina, der ältesten Gottheiten, mit dem der Hestia vermengt worden.« So erklärt er dann in der Anmerkung [4] auch die Sitte, ihr zuerst zu

[1] Görres, asiat. Mythengesch. I S. 25 f.

[2] Der Dienst des Lingams sei der älteste, die Aufrichtung der 12 L.s bezeichne die erste Epoche. »Später erst trennten sich die Geschlechter und vertheilten sich in Kteis und Phallus an zwei Blüthen; es ramificirten sich die Genitalien aus der Einheit in die Vielheit und noch in der spätern griechischen Mythe ist die Einwirkung dieses Moments nicht zu verkennen: die zwölf männlichen Gottheiten die zwölf Staubfäden des Phallus aus jenen zwölf Lingams, die Sonne in ihren zwölf Häusern; die zwölf weiblichen Gottheiten, ebenso die Kteis und der Mond in seinen Phasen im Laufe durch den Thierkreis, der Staubweg in 12 Narben auseinandergegangen, unten ruhend in der Mitte Vesta, das heilige erddurchquellende Feuer in seiner Feuchte, um sie die Erdenlust in den Nectarien, rund umher als eine gefüllte Blume die ganze Pracht des äusserlichen Dienstes.«

[3] Über die Gottheiten von Samothrake, Stuttgart und Tübingen 1815. S. 12 f.

[4] Anm. 34 S. 56.

opfern und die Redensart ἀφ' Ἑστίας daraus, »dass ihr Begriff mit der ältesten Natur vermischt war«.

Mit Massen ungesichteten gelehrten Materials verbrämt wurde diese Anschauung vertreten in Creuzers Werken. Wie Görres erkennt Creuzer [1] überall Orientalisches. Er will absehen von der Frage nach einer Uroffenbarung, von der Annahme, dass »eine ungefährdete Klarheit des Lebens als der ursprüngliche Zustand des Menschengeschlechts gedacht werden müsse, und mithin die nachherigen Denkarten sämmtlich nur aus einer allmählichen Verdunkelung erklärbar seien«, [2] er »habe eine hilflosere Lage unseres Geschlechts und eine Periode zu beschreiben, welche von jener Eigenschaft des Geistigen in Gedanke und Ausdruck ferne abliegt.« [3] Allein seiner Annahme von einer so allgemeinen Übereinstimmung orientalischer und occidentalischer Symbolik und Mythologie liegt jene Annahme als Voraussetzung gleichwohl zu Grunde. In Wahrheit ist Creuzers Forschung wesentlich beeinflusst von den Ideen der Romantik und der mit dieser eng verschwisterten Naturphilosophie. [4]

'Die Aufgabe der neuern Symbolik ist', sagt Lobeck in der Anzeige der Antisymbolik von Voss, [5] 'zu beweisen, dass die Lehre von der höchsten Einheit, vom Ausfluss aller Dinge aus Gott und einstiger Rückkehr sammt anhaftenden

[1] Vgl. insbes. Mythor. ab artium operibus profector. exempl. Marb. 1803. 4. Idee und Probe alter Symbolik im 1ten Heft von Daubs und Creuzers Studien 1806. Dionysus vol. I. 1809. 4. Symbolik und Mythol. 1. A. I—IV. 1810—1812. 2. A. 1819—1822. 3. A. 1837—1842.

[2] Symb. und Mythol. IV³ S. 480.

[3] A. a. O.

[4] Nach Voss (Antisymb. II. S. 353) sagte Creuzer in der Selbstbiographie (in dem Abdruck in Creuzers deutschen Schriften, V, I. 1848. finde ich die Stelle nicht): »er habe mit Daub seit 1805 die Ruine der Philologie zu stützen gesucht, durch Naturphilosophie und der Neuplatoniker heiligen Ernst, als Grundideen der nachmaligen Symbolik«.

[5] Jenaische allg. Litt. Ztg. 1825 S. 1—16, jetzt in Mittheilungen aus Lobecks Briefwechsel von L. Friedländer. Leipzig 1861. S. 188 ff.

Dogmen die Grundlage der griechischen Theomythie sei'. [1] 'Indem sie zuvörderst ursprüngliche Glaubenseinheit aller Völker voraussetzt, und ferner diejenige Form des religiösen Denkens, welche sich in den heiligen Büchern der Hindus und Ghebern ausspricht, als die älteste anerkennt, bestimmt sie im voraus, wie die ältesten Griechen über Gott und Natur gedacht haben müssen.' [2]

Nur bei einer solchen apriorischen Gewissheit war es möglich, zum Beweis vorhomerischer tiefer Philosophie neben einander Zeugen aus allen Zeiten und allen Ländern in buntem verwirrendem Durcheinander zu benützen. Gegen die Forderungen historisch-kritischer Forschung setzte Creuzer die Thesis, der Mytholog müsse geboren werden, und die Lehre von »einer Apperception, die man weder lehren noch ersitzen kann, sondern die von einem geistigen Organismus bedingt ist, nicht unähnlich dem, welcher die Dichter schafft.« [3]

Creuzer spricht ferner zwar mehrfach so, als halte auch er symbolische und mythische Ausdrucksweise für die unwillkürliche eines Volks, das einer höheren und reineren, abstracteren, der des discursiven Denkens noch nicht fähig war, aber er sagt gleichwohl mit dürren Worten: [4] »Dass nun die ältesten Lehrer des Griechenvolks jene Grundgesetze des menschlichen Geistes und jene Bedingungen ihres Geschäfts wohl verstanden und in dieser Überzeugung gehandelt haben, dafür sprechen die unzweideutigsten Zeugnisse«. Er beruft sich auf des Pausanias [5] Äusserung: »Ich gelangte nachher zu der Einsicht, dass die Weisesten unter den Griechen nicht in deutlichen Worten, sondern auf eine räthselhafte Weise ihre Gedanken vor Zeiten vorgetragen

[1] A. a. O. S. 189.
[2] A. a. O. S. 189 f.
[3] S. L. Friedländer, Mittheilungen aus Lobecks Briefwechsel S. 6. und vergl. Symb. und Mythol. I[3] S. XI f.
[4] A. a. O. S. 483.
[5] Paus. VIII, 8, 2.

haben: daher betrachte ich auch das, was sie von dem Kronos sagen, als eine Äusserung weiser Überlegung«.[1]

Auf dem Standpunct der Allegorie befand sich wesentlich auch Heyne, nur dass er die Vermengung mit Indischem zurückweist.[2]

G. Hermann[3] bekämpft Creuzers Synkretismus und seine Annahme, dass der Inhalt der Mythen religiöse Priesterweisheit sei; ihm enthalten die Mythen Philosopheme, d. h. durch Reflexion gewonnene und nur mythisch oder symbolisch ausgedrückte Gedanken.

Voss's Angriff gegen 'vorcreuzerische', d. h. heynesche, und creuzerische Symbolik[4] galt vor allem der Annahme einer angeblich höheren vorhomerischen Priesterweisheit. Es sei lächerlich, anzunehmen, dass diese ältesten Horden Weisheitslehrer hervorgebracht hätten. Erst spätere Dichter und Priester hätten jenen rohen Vorstellungen geistigere Begriffe untergeschoben. Nachher seien von Judaea her reinere Strahlen durchgedrungen, aber das Licht der Wahrheit wieder grauenvoll von Orphikern und Mystikern entstellt worden. Voss's Verdienst besteht in der Energie, mit welcher er gegen Creuzers unwissenschaftliche Vermengung der kritisch ungeprüften Zeugnisse aus allen Ländern und Zeiten die historisch-kritische Methode der Philologie verfocht. Die Entstehung der Mythen vermag auch er nicht zu erklären, weil ihm die Erkenntniss versagt blieb, dass in den Mythen allerdings Ahnungen höheren Wissens nur nicht mit absichtlichem Bewusstsein niedergelegt sind, und weil sein Hass gegen Pfaffenthum und Mysticismus ihn blind machte für die Anerkennung tieferer Ideen, die gleichwohl durch Orphiker und Mysterien

[1] S. Creuzer a. a. O.

[2] Comment. soc. Gott. t. XVI p. 297.

[3] Principielle Hauptschrift: Über das Wesen und die Behandlung der Mythologie. Ein Brief an H. Hofrath Creuzer. Leipzig 1819.

[4] Zuerst 1794 »wagten sich Mythologische Briefe hervor«. Von Voss's mythol. Hauptschrift, die Antisymbolik erschien Bd. I 1824, Bd. II nach seinem Tode 1826.

in Hellas, aber allerdings erst in der von ihm nachgewiesenen Zeit verbreitet wurden.

Im Grund auf demselben Standpunct wie Voss steht Lobeck, [1] nur dass seine Verdienste um die positive Förderung der Kenntniss der alten Mythologie und Religion weit grösser sind. Sein Aglaophamus [2] hat trotz der allzu negativen Tendenz durch die Schärfe der philologischen Kritik und durch den riesenhaften Fleiss, mit dem alles Material herbeigeschafft und gesichtet wurde, für die umfassende und richtige Kenntniss der alten Mysterien ausserordentliches geleistet.

Mit grösserer Bestimmtheit tritt nach Wolffs bahnbrechenden Untersuchungen über die Geschichte des Epos [3] der Gedanke, dass die Mythen Producte einer bloss anschauenden, lernenden und bildlich vortragenden Vorzeit seien, [4] erst in Buttmann [5] hervor. B. unterscheidet mythische, mythisch-historische und historische Zeit. [6] Doch darf auch nach ihm der Mytholog als eine Hauptquelle der Erklärung die Allegorie [7] nicht verschmähen. Er ist endlich sehr geneigt, Verwandtschaft mit orientalischen, ja besonders mit hebraeischen Mythen anzunehmen. [8]

Erst O. Müller hat den Gedanken der Ἑλλὰς μυθοτόκος zum klaren Ausdruck gebracht. [9] Doch überwiegt bei ihm

[1] Rec. des ersten Bands v. Creuzers Symbolik in d. Jenaischen allg. Litt. Ztg. 1811 S. 185—195, und Anz. von Voss Antisymb. ebendas. 1826 S. 1—16. S. o. S. 355 A. 5.

[2] Der Aglaophamus erschien 1829.

[3] S. o. S. 347.

[4] Vgl. (O. Müller bei) Eckermann, Lehrb. d. Religionsgesch. und Mythol. I S. 19.

[5] Buttmann hat seine grossentheils früher in den Schriften der Akademie d. W. zu Berlin von 1803 an veröffentlichten mythologischen Aufsätze bekanntlich in seinem Mythologus in 2 Bänden 1828 und 1829 gesammelt herausgegeben.

[6] Bd. II S. 226. (1820).

[7] Bd. I S. 260 (1810).

[8] Vgl. bes. Bd. II S. 1 (1814).

[9] Die Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie er-

nun wieder das historische Interesse. Indem er die Mythen localisiert, und alsdann ihre räumliche Verzweigung verfolgt, dienen sie ihm vorzugsweise zur Aufspürung des Zusammenhangs und der Verzweigung der Stämme. Insofern hat Welcker das grosse vor ihm voraus, dass er den religiösen Gehalt der Mythen tiefer und umsichtiger erfasst.

Auch O. Müller ist also nicht ganz frei von Einseitigkeit in der Behandlung der Mythen, sofern er überwiegend ihre historische Verwendbarkeit ins Auge fasst. In der That darf insofern das Verdienst selbst der Naturphilosophen und noch mehr Creuzers nicht unterschätzt werden, als sie die religiöse Bedeutung der Mythen mit Nachdruck, wenn auch ohne historisch-kritische Methode geltend machten. Die so verdienstlichen und erfolgreichen Bemühungen Gerhards und Welckers um die Erforschung des Wesens der griechischen Religion und Mythologie setzen daher in der That nicht bloss O. Müllers und Lobecks, sondern auch Creuzers Arbeiten voraus.

Dagegen ist Preller mit der Zeit immer einseitiger geworden, sofern die rein natürliche Bedeutung der Mythen und sodann ihre Umbildungen durch die Poesie ohne gehörige Rücksicht auf ihren specifisch-religiösen Gehalt bei ihm immer ausschliesslicher in den Vordergrund traten. Diess ist dann auch der eine Hauptgrund gewesen, warum es ihm so wenig gelungen ist, in das Wesen der römischen Mythen tiefer und sicherer einzudringen.

Weit feinsinniger war Klausens Arbeit.[1] Allein wer,

schienen 1825. Für italische Mythologie wichtig ist sein Anfsatz im Classical Journal 1822 vol. XXVI n. 52 p. 308—318: explicantur caussae fabulae de Aeneae in Italiam adventu. Vgl. Proleg. S. 414; Dorier I S. 222 f. Ich kenne die Abhandlg. selbst nicht. Vgl. über sie Schwegler, r. G. I S. 281; 312 ff. O. M. weist nach diesem darin den Zusammenhang der Wanderungen des Aeneas mit denen der sibyllinischen Weissagungen nach.

[1] Klausen, Aeneas und die Penaten, d. ital. Volksreligionen unter dem Einfl. d. griech. dargestellt. I. II. Hambg. 1839. 1840.

der sich mit diesen Studien eindringender beschäftigt hat, weiss nicht von verwirrendem und betäubendem Schwindel zu erzählen, der jeden über dem Lesen dieses Buches erfassen muss? Die Aufgabe des Mythologen kann nicht die sein, die Verwirrung, in welcher er die Mythen vorfindet, nunmehr auch im Kopf seiner Leser hervorzurufen.

Der Verstand, d. h. die Wissenschaft trennt nnd scheidet, sie will klare und scharfe Begriffe, auch wo die Wirklichkeit ihren Stoff noch so bunt durch einander gewirrt hat. Sie muss darauf verzichten, die Physiologie so gut wie die Mythologie, das Leben selbst hervorrufen zu wollen: da, wo das unbegreifliche Ineinanderspiel der Kräfte beginnt, hört sie auf zu begreifen, sie kann nur noch bewundern, d. h. sie hört auf, Wissenschaft zu sein.

Wenn die Mythologie ihren wissenschaftlichen Charakter erhalten und durchbilden will, muss sie darauf verzichten, die Mythen zugleich poetisch reproducieren und wissenschaftlich analysieren zu wollen. Manche Schönheit und Feinheit geht unter der Analyse nothwendig verloren, aber was hilft es schwankende Vorstellungen ebenso schwankend wiederzugeben? Die Wissenschaft muss die darin enthaltenen Begriffe herausstellen und nachweisen, wie weit sie darin enthalten, in welchen Beziehungen sie abgestumpft oder mit andern vermischt sind. Wollte man gegen meinen Versuch, die verschiedenen Beziehungen und Bedeutungen von *Ἑστία* auseinanderzuhalten, einwenden, es lasse sich nicht scheiden, was nie streng begrifflich getrennt war, so antworte ich: schwer genug ist es, aber nur soll, wer darauf verzichtet, nicht mehr von mythologischer Wissenschaft sprechen.

Klausen ist im Grunde im Sinne jener Mythologen verfahren, während er doch wieder — der nothwendige Rückschlag solchen Verfahrens — als den Sinn der Mythen ungreifbare Allgemeinheiten aufweist. Gediegen sind die Untersuchungen [1] Schweglers. Er hat es versucht, den

[1] Hier ist der Punct, wo die mythologische Forschung von der

religiösen Gehalt der Mythen darzulegen und ihre Entstehung nachzuweisen. Seine Behandlung der Aeneassage ist vortrefflich. Weit weniger ist ihm die der römischen Gründungssage gelungen. In Beziehung auf sie gibt Mommsen geistreiche Winke. Allein ihn hält seine überwiegend negativkritische Stimmung ab, tiefer einzudringen. Ihm gegenüber fragt es sich vor allen Dingen, ob in Rom wirkliche Mythen denkbar sind.

BEGRIFF UND EINTHEILUNG DER MYTHEN.

Zieht man nunmehr das methodologische Ergebniss aus der bisherigen Behandlung der Mythen — die antiken Vorläufer der modernen Mythologie mussten hier natürlich bei Seite gelassen werden —, so ergeben sich folgende Hauptsätze. Die älteste Periode im Leben der Völker ist die, wo ihr Geist, noch nicht zum begrifflichen Denken erstarkt, Anschauungen und Vorstellungen in erzählender Form wiedergibt. Unbekannt wie sie sind mit dem grossen Causalzusammenhang innerhalb der Natur, erblicken sie überall, wo eine Wirkung wahrgenommen wird, das unmittelbare Walten der letzten und höchsten, der göttlichen Kräfte. Insofern sind alle ältesten Mythen religiös. In allen handeln Götter. Die Unterscheidung zwischen religiösen und nicht religiösen Mythen ist für die mythenbildende Zeit im engsten Sinne des Worts falsch. [1]

Mit der Zeit macht sich der künstlerische Verstand geltend. Er verleiht den Mythen schöne Form und damit künstlerischen Gehalt. An die Stelle von Ursachen, welche die religiös-grübelnde Vorstellung angenommen hatte, tritt die künstlerische Motivierung. Nach dem ursprünglichen

historischen wieder aufgenommen wird. In Schweglers gediegener Arbeit kreuzen sich, wie wir sahen, Mythendeutung und historische Kritik.

[1] Insofern kann ich auch die Ausscheidung von »der Phantasie allein angehörigen Bildern und Geschichten« aus »Mythen der Religion«, wie sie Welcker gr. Götterl. III S. XXX f. verlangt, nicht für gerechtfertigt halten.

Mythos umarmte Zeus die Erdgöttin Semele im Gewittersturm, weil hier die befruchtende Kraft des Himmels am gewaltigsten sich geltend macht, weil das feurige Nass des Weines zumal, das zu Dionysos in engerer Beziehung steht als die übrige von der üppigen Kraft der Natur hervorgetriebene Vegetation, unter Donner und Blitz erzeugt schien. Der poetische Mythos motiviert den Besuch des Gottes in seiner Herrlichkeit durch die Eifersucht der Here, welche der Semele, die nun nicht mehr als Göttin erscheint, Misstrauen in das Vorgeben ihres Bräutigams, er sei Zeus, einflösst, und sie so zur Bitte bestimmt, in seiner göttlichen Majestät ihr beizuwohnen, weil sie weiss, dass diess der sterblichen sichern Tod bringt. Denn der poetische Mythos, indem er die Götter menschenähnlicher macht, scheut sich nicht, einzelne, ja viele, deren göttliche Verehrung bis zum völligen Verschwinden abgenommen hatte, zu Heroen, ja zu Menschen herabzusetzen. Der Mythos verliert so allmählich seinen specifisch religiösen Charakter.

Mit der Zeit tritt an die Seite dieser poetischen Erzählung die des wirklich Geschehenen, die Geschichte. Ich sage, an die Seite, nicht an die Stelle. Denn wenn die andern Fähigkeiten des Geistes sich allmählich ausbilden, tritt zwar die mythenbildende Phantasie, die bisher ausschliesslich herrschte, zurück, aber sie erlischt nicht. Natürlich werden beide zunächst in engster Verbindung stehen.

Mythos und Geschichte verbinden sich, der Mythos umrankt, verdunkelt oder schmückt die Geschichte, eine historische Figur schmilzt mit einer mythischen zusammen. Auch die Geschichte selbst wird mythisch ausgedrückt. Die Geschichte eines Stamms wird in der Geschichte eines Stammheros wiedergegeben. Die Entstehung von Einrichtungen und Gebräuchen, von alten Heiligthümern und Denkmälern wird gleichfalls nicht schlicht, sondern mythisch erzählt. Der tiefere Sinn derselben soll erfasst werden. Der Volksgeist aber vermag denselben noch nicht begrifflich, nur erst in Form mythischer Gestaltenbildung, wiederzugeben, so dass

er, indem er die Geschichte entstellt und verdunkelt, zugleich in ahnenden Zügen dem, der diese Sprache versteht, ihren tieferen Gehalt enthüllt. Das ist die Zeit der historischen, der aetiologischen Mythe, der Sage. Immer mehr wird mit der Zeit die Geschichte überwjegen, der Mythos immer mehr nur noch wie Epheu den festen Stamm der Geschichte nmranken.

Es ist also falsch, mythenbildende und historische Zeit absolut zu trennen. Die mythenbildende Zeit ist unfähig zur Geschichte, die historische aber nicht frei von Mythen. Nur wird in der historischen Zeit der Mythos selten rein vorkommen, er wird sich gewöhnlich an eine Thatsache, ein Ereigniss, eine Institution, ein altes Monument anschliessen. Und zwar geschieht diess nicht bloss so, dass sich neue Mythen bilden, sondern vielfach verbinden sich alte Mythen mit historischen Ereignissen zu einer neuen Bildung. So wenn König Karl wie Wodan im Odenberg wohnt, [1] ist der Mythos von Wodan auf die historische Gestalt des grossen Kaisers übertragen. Sein weisser Bart deutet auf Wuotan, wie Friedrich Barbarossas rother auf Donar. [2]

Nur reine Mythen ohne Anlehnung an geschichtliche Momente sind natürlich in historischer Zeit viel seltener, wenn auch nicht unmöglich. Wo wir solche in historischer Zeit die Tradition umrankend oder überwuchernd finden, liegt es nahe, an die Verbindung alter ächter Mythen mit geschichtlichen Ereignissen zu denken und die Sage unter solchen Gesichtspuncten zu untersuchen.

Naturgemäss wachsen Mythen am fröhlichsten und üppigsten in Zeiten grosser Erregung der Gemüther und der Phantasie auf. Wie der älteste, ächteste Mythos wesentlich religiöser Natur ist, da er in einer Zeit entsteht, wo fast alles, weil die natürlichen Ursachen noch nicht begriffen sind, auf das unmittelbare Walten und Eingreifen göttlicher Mächte zurückgeführt wird, so liegt es in der Natur der Sache, und

[1] Grimm, deutsche Mythol. 3. A S. 905 ff.
[2] Grimm a. a. O. S. 910 ff.

die Geschichte hat den Beweis dafür geliefert, dass vorzugsweise religiöse Erregung Mythen hervortreibt, eben weil nichts die Völker tiefer zu ergreifen pflegt, als religiöse Bewegungen. Aber es ist klar, dass, je höher die Stufe der Civilisation ist, welche ein Volk erstiegen hat, um so mehr die mythenbildende Thätigkeit verkümmert. Je mehr litterarische Bildung alle Kreise des Volks durchdringt, um so mehr verbreitet sich die Fähigkeit, das gedachte und empfundene wirklich sachgemäss auszudrücken, statt nur das mythische Gegenbild zu sehen und wiederzugeben. Der alte gewaltig die Gemüther ergreifende Mythos flüchtet in die Gestalt des anspruchslosen Märchens, an stelle gehaltreicher Neubildung tritt die wundersüchtige und ideenlose Legende.

MYTHEN IN ROM.

Fällt nun Roms Gründung wirklich noch in die rein mythische Zeit? Nach der gewöhnlichen Ansetzung der Gründungszeit gewiss nicht. Denn wenn etwas sicher ist, geht die mythische Zeit dem Gebrauche der Schrift voraus. Die Schrift in Italien ist aber gewiss viel älter. [1]

Die römische Sagengeschichte würde also wirkliche Geschichte enthalten, nur verwachsen mit mythischen Elementen.

Gewiss gilt diess von der späteren Königszeit und dem Beginn der Republik. Hier ist die Tradition vielfach nur poetisch ausgeschmückt. Man denke an die Sage vom Sturz der Tarquinier, von der Schlacht am Regillussee. Fürwahr völlig zu verwerfen ist Niebuhrs Hypothese von römischen Nationalepen denn doch nicht.

Dicht an die wirkliche Tradition schmiegen sich ferner die von Schwegler so genannten aetiologischen Mythen, in denen Mommsen die Symbolisierung und Historisierung uralter

[1] Vgl. über das Alter der Schrift in Rom Mommsen, unterital. Dial. L. 1850. S. 38 f.; r. G. I[3] S. 209 f.; 211 f.

Volksinstitutionen erkennt. Sie sind rein mythischer Natur, sofern sie nichts sind als Gedanken in erzählender, statt in begrifflicher Form. Viele derselben haben es aber nicht mit religiösen Gedanken und übermenschlichen Mächten zu thun, sondern sind nichts anderes als eine aus einem Brauch, einer Rechtsvorschrift, einer Gesetzesvorschrift herausgesponnene Geschichte, wie die Sage vom Raub der Sabinerinnen, von dem siegreich heimgekehrten Horatier, von der Tödtung des Remus, weil er über die Mauer gesprungen war. Höchst charakteristisch sind für Rom gerade diese Mythen rechtlicher Natur. Sie sind es, die, wie wir sahen, in der Zeit des historischen Mythos erwachsen.

In diesen, den historischen Mythen, werden wir irgend welche wenn auch noch so schwache Spuren wirklicher Überlieferung vermuthen. Ihr geschah es alsdann, dass Mythen sie umgebildet, entstellt, aber auch ihren idealen Gehalt herausgehoben, ihre Lücken ausgefüllt haben, völlig an die Stelle derselben getreten sind. Aber wie steht es mit den religiösen Mythen, mit der rein mythischen Zeit? Für sie bleiben nur zwei Möglichkeiten. Entweder ist Rom nicht im Jahr 753 gegründet, sondern um Jahrhunderte früher, oder sind wenigstens doch seine religiösen Mythen weit älter, als Rom selbst nach der gangbaren Annahme seiner Gründungszeit es wäre. Beides ist wenigstens denkbar.

Man weiss, dass die Ansetzung der Dauer der römischen Königszeit eine fictive ist. Auch wenn man zugibt, dass die Zeit der tarquinischen Herrschaft von der Tradition nicht auffallend unrichtig gemessen sei: die Zeit der latinischen und sabinischen Ansiedlungen auf dem Boden Roms, ihrer Verbindung, der Aufnahme weiterer Bestandtheile ist eine ungemessene. Und abgesehen von der Entstehungszeit Roms, steht die Thatsache fest, dass die Bevölkerung Roms eine gemischte war.

Der Grundstock der Bevölkerung sind Lateiner; aber schon was diese betrifft, ist die Angabe der Sagengeschichte, dass von den frühesten Zeiten an in Rom Bewohner ver-

schiedener lateinischer Städte und Landschaften zusammengeströmt seien, unwiderlegt. Dazu kommt ein starkes sabinisches und ein freilich quantitativ und qualitativ unbedeutendes etruscisches Contingent. Fasst man diesen Gedanken ins Auge, so wird es nicht mehr befremden, auch in Rom Reste ächter Mythen aus der rein mythischen Zeit zu finden. Nichts steht der Annahme von vornherein im Wege, dass Mythen, welche Lateiner wie Sabiner aus ihrer alten Heimath mitbrachten, oder welche auch in dem 'vorromulischen' Rom, in der Stadt Euanders und Saturns erwachsen sind, unter den römischen Mythen sich vorfinden könnten.

Hierin liegt ein noch kaum je gehörig beachtetes Moment. Die überwältigende Macht Roms hat sich auch darin bewährt, dass man gewöhnt ist, nicht sowohl von latinischen, sabinischen, italischen als von römischen Mythen zu sprechen.

Aber es erhebt sich eine zweite Frage. Abgesehen von der Zeit der Gründung Roms, ist die italische Religion der Mythenbildung fähig?

Religiöse Mythen in der italischen (latinisch-sabinischen) Religion.

Man hat vielfach darüber gestritten, ob die römische Religion Mythen habe, ob man von einer römischen Mythologie mit Recht spreche.

Auch diese Frage wie so viele ist in mancher Hinsicht ein Wortstreit.

Μῦθοι, hellenische Mythen sind ein griechisches Gewächs, [1] und allerdings ist der Begriff und Name der Mythen ursprünglich aus Hellas geholt worden.

[1] Die Etymologie des Worts steht noch nicht fest. Vgl. Curtius gr. Etymol. I S. 301: »Da ferner *ἀναμύειν*, *ἀναβλέπειν* vorkommt, folglich die W. ebensogut das Aufschlagen wie das Zukneifen — der Augen wie des Mundes — bedeutet haben muss, so könnte man selbst nicht bloss mutire (Enn. trag. fr. 376 Vahlen: 'palam mutire plebeio piaculum est') oder muttire, sondern anch *μῦθος* und skt. mu-kh-am Mund, ahd. mûla, Mu-nd für verwandt halten«.

Aber man hat ihn, nachdem durch den Fortschritt und die Ausdehnung der Wissenschaft Sagen so vieler Völker bekannt und untersucht worden sind, sowohl schärfer als weiter gefasst. Und es gilt nun nur, statt specifisch hellenische Mythen überall aufzusuchen, die Mythen jedes einzelnen Landes und Volkes in ihrer Eigenthümlichkeit zu erfassen.

Allein lässt sich die italische, die römische Religion als mythenproducierend denken?

Während der hellenische Gott so rasch und leicht eine lebensvolle, concrete Persönlichkeit wird, vermöge der hohen künstlerischen Begabung, die in jedweder Äusserung hellenischen Lebens sofort sich mit thätig erweist, ringt sich das römische Numen langsam und mühevoll aus der symbolischen Grundlage zum individuellen Leben empor.

Wie ganz anders sind die symbolischen Elemente in der hellenischen Religion dienstbar gemacht, aufgesogen von dem poetischen, ideal-menschlichen Leben, mit welchem die hellenischen Götter getränkt sind, wie ganz anders als alles diess in Rom der Fall ist! [1] Man vergleiche den Adler des Zeus und den Gott Picus, den Donnerkeil in der Hand Kronions und den Juppiter Lapis. Man vergleiche den lanzenschwingenden Ares mit den 'hastae Martis' in der Regia. Man halte die Aegis auf der Brust der Athene, das vom Himmel gefallene Palladion an das 'ancile', das gleichfalls aus den Wolken herab in der Regia niederfiel.

Doch ist es falsch, aus solcher Natur der römischen Götter sofort auf mindere Kraft der römischen Religiosität, auf die Unfähigkeit derselben überhaupt zu schliessen, Mythen zu producieren. Nur hellenischer Art werden dieselben nicht sein.

So sagt Preller — was er im Begriff eine römische

[1] Vgl. über die einzelnen Reste aus der Zeit symbolischer Götterdarstellung in Hellas die Zusammenstellung in O. Müllers Archäologie 3. A. von Welcker. 1848. S. 44 ff. § 66.

Mythologie zu schreiben schon ominis causa freilich nicht hätte thun sollen — im Beginn seines Werks, [1] dass, „wer von der Beschäftigung mit der griechischen Mythologie zu der mit der römischen übergeht, dem es nicht lange verborgen bleiben könne, dass er es nicht allein mit einer ganz andern, sondern auch in mehr als einer Hinsicht viel weniger günstigen Aufgabe zu thun habe.« Er musste eben, wie Hartung [2] gethan, eine römische Religion, oder noch richtiger eine Geschichte der römischen Religion schreiben, nicht eine römische Mythologie.

Und er musste die römischen Mythen nicht an den griechischen bloss messen, die Aufgabe ist vielmehr nur die, durch Vergleichung mit den griechischen die eigenthümliche Natur der römischen Mythen festzustellen.

Allerdings die italischen Mythen sind jedesfalls ungleich ärmer an poetischem Gehalt, es sind ihrer verschwindend wenige im Vergleich mit der endlosen Fülle der hellenischen, aber eine ganz andere Frage ist die: wie stellen sie sich ihrem religiösen, ihrem ethischen Gehalt nach zu denen der Hellenen? Es reicht da nicht hin, zu sagen, — »dass sich der italische Götterglaube offenbar in dieser Hinsicht von den einfachen Bildern und Gedanken jener ältesten Naturreligion, die wir als Gemeingut der Völker des indogermanischen Sprachstamms annehmen dürfen, weit weniger entfernt hatte als der der Griechen.«

Jene Annahme eines Zurückbleibens Roms hinter Hellas ist auch in Betreff anderer Lebensgebiete ebenso falsch, als sie verbreitet ist. Der Glanz hellenischer Kunst und Wissenschaft verblendet die Augen der Forscher immer wieder von neuem so stark, dass man den Fortschritt der ethischen Ideen darüber vergisst, den Fortschritt, den zuerst die Römer

[1] Vgl. meine Recension des Prellerschen Buchs in den gel. Anz. der k. bayer. Akad. d. W. 1859. S. 403 ff.

[2] J. A. Hartung, die Religion der Römer nach den Quellen dargestellt. I. II. Erlangen, 1836.

und nach diesen die Germanen repräsentieren, wie sie als spätere Glieder in die weltgeschichtliche Reihe eintreten. Diesen ethischen Fortschritt hatten sie innerlich gemacht, als ihnen mit dem Eintritt in die Culturentwicklung der Menschheit die Aufgabe zufiel, nun auch das künstlerische und wissenschaftliche Capital, welches sich indessen angehäuft hatte, die gesammte seither erworbene Civilisation sich anzueignen.

Mommsen sagt, [1] es liegt in der Natur der Chronik, dass sie — wenn nicht bis auf die Entstehung von Himmel und Erde, doch wenigstens bis auf die Entstehung der Gemeinde zurückgeführt zu werden verlangt.

Wenn Sokrates nach einer Auffassung, die viel richtiger und tiefer ist, als man häufig glaubt, mit vollem Bewusstsein die naturphilosophische Speculation verwarf und das Philosophieren auf die praktischen Fragen der Menschheit ausschliesslich hinlenken wollte, [2] so ist es das römische Volk als Volk, das von Haus aus da beginnt, wohin Sokrates die Hellenen erst führen wollte. Diess scheint mir der Grund, warum die römische Sage statt mit der Entstehung der Welt mit der der Gemeinde beginnt.

Gewiss trug aber jene Prellersche Erwägung wirklich mit die Schuld daran, dass man die italischen, die römischen Mythen auf ihren religiösen Gehalt zu untersuchen bis jetzt kaum angefangen hat.

Jedoch die Hauptursache lag anderswo.

Über die Schwierigkeit der Erforschung religiöser Mythen.

Die religiösen Mythen sind die ältesten. In ihrer ursprünglichen Gestalt finden wir sie auch in Hellas nur

[1] Mommsen, röm. Gesch. I[3] S. 456. S. o. S. 349.

[2] Vgl. Aristot. metaph. I, 6, 3; XIII, 4, 4; de part. anim. I, 1 p. 642, a, 29; Cic. Tusc. V, 4, 10: Socrates primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere.

noch vereinzelt vor. Weit die meisten sind bloss in der Gestalt auf uns gekommen, welche sie in Folge der Umbildung der religiösen in poetische Mythen erhalten haben.

So lag es in der Natur der Sache, dass man zum wirklichen Verständniss auch der griechischen religiösen Mythen am spätesten vorgedrungen ist oder vielmehr vorzudringen begonnen hat. Zudem sind die politischen und Litterarhistoriker, gewohnt mit scharfen Begriffen und fest umgrenzten Gestalten zu operieren, viel geneigter, schärfer und tiefer in das üppige Fleisch der Sage zu schneiden, um die historischen Adern blosszulegen, als die Mythologen.

Mehr als irgend eine andere Thätigkeit des menschlichen Geistes verträgt sich die religiöse mit mystischem Dunkel. In den innersten Tiefen des Gemüths wurzelnd sind die Gebilde der religiösen Phantasie am empfindlichsten gegen die Berührung und Untersuchung durch die kalte Hand des kritischen Forschers.

Aus allen diesen Gründen ist es geschehen, dass trotz der grossartigen Leistungen eines O. Müller, Welcker, Preller, Gerhard auch die Erforschung der religiösen Mythologie der Griechen noch lange nicht die Stufe erreicht hat, wie die der Litteratur- und der politischen Geschichte.

Noch mehr natürlich überwog in Rom das politische Interesse alle übrigen. Immer von neuem wurden die Mythen fast bloss auf den historischen Gehalt untersucht und mehr nur beiläufig auch religiöse Elemente darin aufgewiesen. Das Verfahren ihnen gegenüber war zu sehr ein einseitiges, ein negativ-kritisches. Statt sie rein aus sich heraus zu begreifen, trat man immer wieder nur von aussen an sie heran mit Fragen nach ihrem historischen Gehalt.

Dass Mommsen dieselben unter der Übersicht über die Litteraturgeschichte abhandelt, ist ein grosser Fortschritt. Auch müssen die Versuche Prellers anerkannt werden, in seiner Mythologie die italischen Sagentrümmer zusammenzustellen. Das folgende ist ein erneuter Versuch, in wenn auch bloss übersichtlicher, summarischer Weise dem Wesen

und Bildungsgang der italischen, insbesondere der römischen Gründungs-Mythen näherzukommen.

Allein von selbst leuchtet ein, dass wir die italischen Mythen noch weniger als die hellenischen in reiner, ursprünglicher Gestalt erhalten haben werden. Die Aufgabe ist daher zunächst die, zu versuchen, ihre ursprünglichste Form herzustellen, anstatt ihre späteste Gestaltung, welche sie durch griechische oder wenigstens griechisch gebildete Rhetoren und Historiker erhalten haben, zum Ausgangspunct zu nehmen.

Auch von den griechischen Mythen sind uns die allerwenigsten in der ursprünglichen Form erhalten; sie haben fast durchweg die Umwandlung durch die Poesie erlitten.

Aber die poetische Genialität der Griechen war gross genug, um nun aus diesen Sagen poetische Kunstwerke zu schaffen und ihre Hauptmasse in zwei grossen Kunstwerken zu vereinigen, rein ästhetisch betrachtet sicher die vollendetsten aller Zeiten, in Kunstwerken, deren idealer Charakter sie von selbst unsterblich machte. Nehmen wir dazu die hesiodischen Gesänge, erwägen wir ausserdem, dass von da an der Strom hellenischer Poesie ununterbrochen fliesst, ewig von neuem aus dem unversieglichen Brunnen des Mythos quellend, und vergleichen wir damit die Geschichte der italischen Litteratur, so wird von selbst klar, wie der, welcher ‚von der Beschäftigung mit der griechischen Mythologie zu der mit der römischen übergeht', ‚es in mehr als einer Hinsicht mit einer viel weniger günstigen Aufgabe zu thun hat'.

Mit einer viel weniger günstigen, d. h. mit einer noch schwereren Aufgabe. Aber ob desshalb auch nicht mit einer lohnenden Aufgabe?

Es gilt also auch die italischen Mythen in ihrer ursprünglichen Natur zu erkennen. Allein ihre geringe Zahl und mangelhafte Erhaltung ist noch lange nicht das Haupthinderniss für ihre Erforschung. Dieses liegt in der frühzeitigen Hellenisierung der italischen Mythen. Man ist schon eher gewöhnt an griechische Umbildung italischer Mythen in Rom zu denken. Diese Hellenisierung ist aber älter als Rom

vielleicht selbst. Nicht bloss die römischen Mythen sind hellenisiert; auch die unteritalischen, die sabinischen, die latinischen haben dieses Schicksal erlitten. [1] Die Verschmelzung des Aeneas mit der latinischen Sage ist nicht in Rom erst, sie ist in Lavinium, in Latium erfolgt, lange ehe die römische Gründungssage durch die letzte hellenistische Umbildung die Gestalt erhalten hat, in welcher sie uns heutzutage vorliegt. [2] Die Verkennung dieser Thatsache hat nicht am wenigsten die Einsicht in die Natur und Gestaltung der römischen Gründungssagen erschwert.

*

[1] Vgl. über das Alter der Bekanntschaft Italiens und Griechenlands die Bemerkungen von Mommsen, röm. Gesch. I³ S. 132 f.

[2] Diess hat bekanntlich bereits Bamberger nachgewiesen im rhein. Mus. VI. 1838. S. 82 ff.

ÜBER DIE RÖMISCHEN GRÜNDUNGSSAGEN.

DIE VERSCHIEDENEN VERSIONEN DERSELBEN.

Die gangbare Version.

Zunächst tritt dem Blick der hellenische Charakter der römischen Gründungssage lebhaft vor Augen. Ein Gott vermählt sich mit einer Sterblichen, die in den Strom gestürzt dort zur Göttin und Gemahlin des Stromgottes wird. Die Kinder aus diesem Bund sollen gleichfalls ertränkt werden, aber der Fluss war ausgetreten, und die Mulde mit den Kindern bleibt auf trockenem Grunde neben einem Feigenbaum sitzen, als der Strom sich wieder verläuft. Eine Wölfin trägt dieselben in eine nahe Höhle und säugt sie. Specht und Kibitz bringen Nahrung herbei. Hirten finden sie, Faustulus und Acca Larentia ziehen sie auf, ihre Heroen-

*

Die Rücksicht auf den Umfang des Buchs zwang hier vollends zur möglichsten Beschränkung sowohl in Betreff der Ausführung selbst, wo nur die Hauptthatsachen angegeben werden konnten, als insbesondere der litterarischen Nachweise. Sonst wäre leicht aus diesem Abschnitt ein eigenes Werk schon jetzt erwachsen.

Ohnehin erschien es wichtiger, statt durch die Massen aufgehäuften Materials die ohnehin verwickelte Sache noch verwickelter zu machen, ein Verfahren, von dem Klausens Beispiel allein hinreichend abzuschrecken im Stande ist, einmal in möglichst einfachen Zügen eine Entwicklung zu geben, von der aus allerdings das gesammte Gebiet der altitalischen Mythologie eine Umgestaltung zu erleiden haben wird.

Natürlich kann das hier gebotene sich als nichts anderes denn als einen Versuch geben, der nicht bloss mannigfacher Ausführung bedarf, sondern auch da und dort wird berichtigt werden müssen.

Natur bewährt sich, sie werden Stadtgründer, Könige. Was ist hieran nicht hellenisch, was könnte nicht ebensogut auf griechischem Boden erwachsen sein?

Auch ist die Ansicht bekanntlich wirklich aufgestellt und vertheidigt worden, dass hier durchweg hellenische Erfindung vorliege. [1]

Und diess ist nur die geläufigste Tradition. Neben ihr gehen zahllose andere Versionen her, [2] welche grossentheils aus hellenischen Schriften uns überliefert die Gründung der Stadt in der verschiedensten Weise berichten. [3] Dieselben sind mehrfach bloss mythologisierendes Machwerk ohne jeden mythischen Kern. Allein wir werden finden, dass diese griechischen Referate, die zum Theil so viel älter sind, als die frühesten römischen, denn doch nicht so einfach auf die Seite geschoben werden dürfen.

So scheint da bloss hellenische Fabulierungslust und italische Eitelkeit thätig zu sein, wo griechische oder troische Helden wie Odysseus und Aeneas oder ihre Söhne und Enkel [4] als italische Stadtgründer auftreten. Und vielfach ist diess

[1] Vgl. o. S. 347. Vgl. die Übersicht über die Behandlung der röm. Gründungssage bei Schwegler, r. Gesch. I S. 63 ff.; 411.

[2] Vgl. Serv. zu V. Aen. VIII, 678: Apud omnes si diligenter advertas, de auctoribus conditarum urbium dissensio invenitur, adeo ut ne urbis quidem Romae origo possit diligenter agnosci. Nam Sallustius dicit: Urbem Romam — condidere atque habuere initio Troiani et cum his Aborigines (S. u. S. 379). Alii dicunt ab Euandro: secundum quos Vergilius (VIII, 313): Tunc rex (Euandrus Romanae conditor arcis). Alii a Romulo etc.

[3] Vgl. Klausen, Aeneas und d. Penaten II S. 565 ff.; Schwegler, röm. Gesch. I S. 400 ff. G. C. Lewis, Untersuchungen über die Glaubwürdigkeit der altröm. Gesch. Deutsche v. Verf. vielf. verm. u. verb. Ausg. bes. durch F. Liebrecht. Hannover 1858. I S. 379 ff. Ich verweise auf diese Schriften für die übergangenen Notizen, indem ich nur das wichtige heraushebe und alles, auch von römischen Sagen oder Cultgebräuchen, was nicht unmittelbar hergehört, einfach übergehe.

[4] Wegen Odysseus s. Lewis a. a. O. S. 380, 4.

der Fall. Andere Sagen aber zeigen sich so unverkennbar mit italischen Mythen versetzt, von Fäden derselben durchzogen, dass sie bei ihrem Alter nicht so einfach bei Seite geschoben werden dürfen, wie man diess zu thun gewöhnt ist.

Nicht bloss die römischen, auch diese griechischen Versionen knüpfen Rom mehrfach zugleich an Latium, nicht bloss an Hellas oder Troja, während andrerseits die recipierte Sagengeschichte Rom ja gleichfalls nicht bloss an Latium, sondern auch an den troischen Helden der Ilias knüpft.

Aeneas oder Latinus in Sagen von der Gründung Roms.

Zahlreiche Sagen knüpfen vor allem Rom viel enger an Aeneas, [1] und es sind gerade die ältesten Gewährsmänner, welche denselben in viel unmittelbareren Zusammenhang mit der Gründung Roms bringen, als diess die spätere chronologisierende Sagengeschichte thut. [2]

Nach den ältesten Zeugen, nach Hellanikos und Damastes von Sigeon, wie nach Timaeos gründet Aeneas selbst Rom, und zwar gibt er nach den beiden ersteren der Stadt den Namen von einer Troerin, welche die Schiffe verbrennt. [3] Nach

[1] Vgl. Klausen, Aeneas II S. 566 ff.; Schwegler, r. G. I S. 349 ff.

[2] Vgl. Schwegler, r. G. I S. 303 ff. Noch früher als die Sagen von Aeneas scheint Odysseus Eingang in die Sagen von Latium gefunden zu haben. Vgl. Hes. theog. 1011 sqq. Durch Circeji ward Circe localisiert, und einmal eingeführt griff die Sage rasch um sich. Vgl. Lewis a. a. O. S. 325 ff. Abgesehen von einer Fiction, wie die bei Plut. (Rom. 2), welche Rom an Romanus (Plut. Rom. 2) oder Romus (Dion. Hal. I, 72; vgl. fr. hist. Gr. IV p. 527) als Söhne des Odysseus und der Kirke knüpft, werden wir sehen, wie in die Sagen von Aeneas und Latinus mehrfach Odysseus und Kirke hereinspielen.

[3] So kam nach Hellanikos in der Chronik der argivischen Priesterinnen bei Dionys. I, 72 Aeneas mit Odysseus nach Italien und gründete Rom, dem er den Namen nach der troischen Frau gab, welche die Schiffe angezündet hatte; ebenso erzählte ausser einigen anderen Damastes von Sigeon (a. a. O.), dessen Zeugniss Schwegler (a. a. O. S. 405 A. 35) mit Unrecht auf das Verbrennen der Schiffe beschränkt. S. auch Polyaen. VIII, 25, 2. Dieselbe Geschichte, aber so, dass die Troerinnen

andern nennt Aeneas die Stadt nach seiner Frau. [1] Nach noch andern sind die Söhne des Troers Stadtgründer, [2] wieder

Gefangene sind, welche die Schiffe ihrer achaeischen Herrn anzünden, bei Aristoteles (a. a. O. nnd bei Plut. qu. Rom. 6.) vgl. V. Rose, Aristot. [nach ihm] pseudepigr. p. 540 sq.' nnd bei Heraklides Lembos (um 130 v. Chr.). S. Festus p. 269 Romam; Solin. 1, 2; Serv. V. Aen. I, 273. Auch nach Timaeos war Aeneas Gründer Roms. S. Mommsen, röm. Cbronol. S. 136 A. 254. Bei Ps.-Lykophron (Alex. 1226 ff.) vereinigt sich Aeneas in Tyrrhenien mit Odysseus, sowie mit den Söbnen von Telepbos, Tarchon nnd Tyrrhenos, nnd gründet sodann im Lande der Boreigonen (Aboriginer) 30 Bnrgen.

[1] Plut. Rom. 2: *Ἄλλοι δὲ Ῥώμην Ἰταλοῦ θυγατέρα καὶ Λευκαρίας, οἱ δὲ Τηλέφου, τοῦ Ἡρακλέους, Αἰνείᾳ γαμηθεῖσαν — τοὔνομα θέσθαι τῇ πόλει.* Serv. zn Verg. Aen. I, 273: Clinias refert Telemachi filiam, Romen nomine, Aeneae nuptam fuisse, ex cuius vocabulo Romam appellatam. Dieser Clinias darf nicht mit O. Müller in dem Galitas des Festus wieder erkannt werden wollen. S. u. S. 379 A. 4.

[2] So nach Kephalon aus Gergis oder vielmehr Hegesianax ans Alexandria in Troas (nm 540 d. St. = 214 v. Chr.; s. Schwegler, r. G. I S. 302 f.), der Aeneas in Thrakien sterben lässt, ihm aber vier Söhne gibt, Ascanius, Euryleon, Romulus, Romus, von denen der letzte die Trojaner nach Latium führt und Rom gründet (Dionys. I, 49; 72. Vgl. Schwegler S. 401 A. 8). Viele liessen nach Agatbokles (Fest. p. 269. Vgl. Scbwegler S. 401 A. 10) Aeneas in Pbrygien sterben und von dort Romus nach Italien ziehen. Nach andern sind Romus nnd Romulus Söbne des Aeneas von der Krensa und gründen mit 2 Söhnen Hektors Rom (Schol. zu Lykoph. bei Tzetz. Lyk. 1226), während wir wieder von andern, wie Agathyllos, Demagoras nnr hören (Dionys. I, 72), dass sie Romulus einen Sohn des Aeneas nennen, wozu Agathyllos, ein arkadischer Dichter, noch fügt, er sei in Hesperien erzeugt. Merkwürdig aber ist besonders die Angabe (Plut. Rom. 2), Romulus sei Sohn des Aeneas und der Dexithea gewesen, der Tochter des Phorbas, und mit seinem Bruder Romus als kleines Kind nacb Italien gekommen; im angescbwollenen Strom seien sodaun die übrigen Schiffe zu Grunde gegangen, nur das Schiff, in dem Romus nnd Romulus waren, sei ungefährdet ans Ufer getrieben und so gerettet worden.

Zweifelhaft nach jeder Seite hin ist die Notiz bei Festus p. 266: — Apollodorus in Euxenide ait, Aenea et Lavinia natos Mayllem, Mulum Rhomumque atque ab Rhomo urbi tractum nomen. Niebuhr, r. Gesch. I S. 203 hält diesen Apollodor für den Komiker von Gela, Menanders Zeitgenossen, indem er übrigens nnr sagt, er habe Romus Sohn des

nach andern seine Enkel, [1] oder es erhält wenigstens wie bei Agathokles die Stadt ihren Namen von einer Tochter des Askanios, die auf dem Palatin einen Tempel der Fides erbaut hatte. [2] Auch Enkel des Latinus [3] heissen die Gründer der Stadt.

Man hat die Thatsache, dass Roms Gründung nach diesen ältesten Berichten theils unmittelbar, theils wenigstens viel näher als nach der gewöhnlichen Version an Aeneas geknüpft wird, gewöhnlich schon desshalb unterschätzt, weil es griechische Berichte seien.

Aber auch die ältesten römischen Zeugen lassen Rom zwar nicht von Aeneas, aber doch von dessen Söhnen oder Enkeln gegründet werden.

Aeneas und der Lavinia genannt. Jener Ap. lebte um 340 bis 290 vor Chr., ein anderer von Karystos fällt zwischen 300 und 257. Meineke, fr. com. I, p. 468 verwirft die Annahme, dass hier eine Notiz aus einem Lustspiel *Εὐξηνίδης* oder *Εὔξενις* vorliege, ganz und gar. Schwegler I S. 305 A. 22 hält sie für sehr zweifelhaft. Es wird mit der Stelle nichts anzufangen sein. Jedesfalls ist die Ergänzung 'Aemiliam Romulum Rhomumque' näher liegend, so dass Aemilia als Schwester der Zwillinge gedacht wäre, wie die Mutter des Caeculus zugleich soror Digitiorum heisst (s. u. S. 399 f.), als die Ilbergs (Enn. annal. l. I. fragm. Bonn. 1852 p. 26; vgl. Vahlen, Ennian. poes. reliq. Lipsiae 1854. p. XXXI), der unter Vergleichung von Plutarch, Rom. 2: *οἱ δὲ Αἰμιλίαν τὴν Αἰνείου καὶ Λαβινίας Ἄρει συγγενομένην* 'Aemiliam Amulium Rhomumque' vorschlug.

[1] Nach Diodor VII, 3 (bei Sync. I, 366 ed. Bonnens.) glaubten einige Schriftsteller, Romulus, der Sohn einer Tochter des Aeneas, habe Rom gegründet. S. Schwegler, r. G. I. S. 402 A. 18; Lewis a. a. O. S. 384 A. 144; nach Eratosthenes war Romulus Sohn des Ascanius (Serv. Aen. I, 573); nach Dionysios von Chalkis war Romus Sohn des Ascanius, nach ungenannten bei ihm des Emathion (Dion. I, 72); vgl. Plut. Rom. 2. S. fr. hist. Gr. IV. p. 365 fr. 11.

Noch nach andern ist Romulus Enkel des Aeneas und der Lavinia, Sohn des Mars und der Aemylia (Plut. Rom. 2).

[2] Fest. p. 269. Solin. c. 1. Vgl. fr. hist. Gr. IV p. 290.

[3] Sie sind es durch Italus und Leuke (Leuke ist wohl Uebersetzung von Alba. s. u.) nach einer Version bei Dionys. I, 72. Euseb. chron. p. 269 und Synk. I p. 368 bieten *Λεύκη*, und so wird mit Schwegler, r. G. I S. 400 A. 1 zu lesen sein. Der Urbinas hat *Λεύκτρας*, woraus Kiessling *Λευκαρίας* gemacht hat.

Gleich nach Fabius Pictor müssen Romulus und Remus die Enkel von Aeneas gewesen sein. [1]

Nach Naevius war die Tochter des Aeneas Mutter des Romulus, [2] auch war im dritten Buch des Bellum Punicum Amulius erwähnt, [3] wie vielleicht die Rückkehr der Zwillinge nach Alba. [4] Nach Ennius, [5] der auch gleichfalls den König von Alba, Amulius kennt, war Ilia Tochter des Aeneas. [6]

Noch Propertius spricht, obwohl er auf die Sage von der säugenden Wölfin anspielt, [7] von Aeneas als dem Gründer Roms. [8] Unter den uns erhaltenen Historikern der guten Zeit [9] ist Sallustius der einzige, der Aeneas mit seinen Trojanern und verbündeten Aboriginern Rom gründen lässt. [10]

Hier ist also Alba eingeschoben, wie diess auch in dem Sagengespinste eines Alkimos [11] oder in zwei Versionen, die uns Dionysios (I, 72 und 73 [12]) aufbewahrt hat, der Fall ist. Allein selbst dann, wenn der eine dieser Berichte

[1] Vgl. Mommsen, röm. Chronol. S. 152.

[2] S. Serv. V. Aen. I, 293: Naevius et Ennius Aeneae ex filia nepotem Romulum conditorem urbis tradunt.

[3] S. Max. Jos. Berghem, de Cn. Naevii poetae vita et scriptis. Monasterii 1861 p. 23; 25; 26.

[4] Vgl. Berghem, l. c. p. 65.

[5] Porph. zu Hor. c. I, 2, 17. Enn. fr. ann. I, 56.

[6] S. A. 2 und Serv. zu VI, 778: Ennius dicit, Iliam fuisse filiam Aeneae: quod si est, Aeneas avus est Romuli. Wenn Vahlen (praef. p. XXXIX) das Motiv sich nicht erklären kann, aus dem bei Ennius die Ilia den Tod in den Wellen findet, so ist einfach daran zu erinnern, dass dieselbe auch bei Ennius Vestalin war (s. Cic. de div. I, 20, 40). Vahlens Erklärung, Amulius habe die Ilia wegen ihres fremdländischen Ursprungs angefeindet, steht auf schwachen Füssen und ist nicht ausreichend.

[7] V, 1, 37 sq.

[8] V, 1, 1 sq.

[9] Auch Procop. b. G. IV, 22 nennt Aeneas Gründer Roms.

[10] Sal. Cat. 6.

[11] Fest. p. 266. Vgl. Lewis a. a. O. S. 384 f., 19 A. 148.

[12] S. o. S. 377 A. 3 u. 379 (Lewis a. a. O. S. 385, 20 A. 149 und S. 382, 12.

auf Fabius Pictor zurückgehen sollte, [1] gilt, dass jene hellenischen Versionen, welche Aeneas unmittelbar zum Gründer Roms machen, noch älter sind, und der gesammte Verlauf der Untersuchung wird bis zur Evidenz herausstellen, dass ursprünglich Alba im Mythos nicht genannt war, und dass der 'Tyrannos' Amulius und der 'legitime' König Numitor erst ersonnen wurden, als die Vestalin und ihr Tod in den Wellen motiviert werden sollte. Vollends spät erfunden ist endlich, wie bekannt, die albanische Königsreihe. [2]

Dionysios sagt ja mit dürren Worten, dass die Stadt nach römischen Schriftstellern von Söhnen oder Enkeln des Aeneas gegründet wurde, und knüpft daran unter anderm jene Geschichte, wo ausdrücklich die Gründung von Alba aus als eine blosse Verstärkung der längst gegründeten Stadt bezeichnet wird. [3]

Merkwürdiger ist, dass schon nach einem der frühesten Gewährsmänner, Kallias (um 300 v. Chr.) der König der Aboriginer, Latinus es war, der die Trojanerin Rome zur Gattin hatte, mit der er Romus, Romulus (und Telegonos) zeugte. Telegonos verliess das Land; Romus und Romulus dagegen blieben und gründeten Rom. [4]

*

[1] Vgl. Mommsen, r. Chronol. 2 A. S. 152 A. 288.

[2] Vgl. über diese Mommsen, röm. Chronol. 2 A. S. 152 ff.

[3] Dionys. I, 73.

[4] Dion. I, 72 (ergänzt aus Sync. I. p. 363 ed. Bonn. nach Ritschl de cod. Urbin. Dionysii 1847 p. 18) genauer als Festus p. 269. S. Schwegler, r. G. I S. 402 A. 22; Lewis a. a. O. S. 381 A. 136. Nach einem Autor, dessen Namen ausgefallen ist, gab Latinus, der Sohn des Ulysses und der Circe, nach einer verstorbenen Schwester der Stadt ihren Namen (Serv. Aen. I, 273). Vgl. Fest. p. 269 a 30 sqq.: Galitas scribit, cum post obitum Aeneae imperium Italiae pervenisset ad Latinum, Telemachi Circaeque filium, hisque (l. mit Ursin. isque; O. Müllers Conjectur is quod ist gewiss falsch. Er hoffte so lesen zu können, um dann bei is an Aeneas denken zu dürfen, weil er in unserm Galitas den Clinias des Serv. a. a. O. wiederfinden möchte) ex Rhome suscepisset filios Romum Romulumque, urbi conditae in Palatio causam fuisse appellandae potissimum Rhomae. Vgl. endlich noch Dionys. I, 72 extr.

Durch Telegonos wirft auch hier die Odysseussage einen Schatten, aber nur einen verschwindenden Schatten herein. Dagegen erregt die Nennung des Latinus anstatt des Aeneas von vornherein den Gedanken, ob denn nicht auch hinter diesem Aeneas selbst vielleicht eine latinische Gestalt verborgen sei.

Andere römische Gründungssagen.

Aber andre Sagen führen uns noch weiter hinter die Zeit des Aeneas in noch graueres Alterthum zurück. [1]

Unter der Herrschaft des Faunus geschah es, dass Euander nach Italien kam, von ihm den Palatin zum Wohnsitz angewiesen erhielt und dafür Gesittung, Sprache, Religion lehrte und verbreitete. [2]

Nach den gangbarsten Berichten wird nun freilich nur die palatinische Ansiedlung, nicht die Rom genannte Stadt an Euander geknüpft. Doch auch dafür fehlt es nicht an alter Bezeugung. [3]

Aber wir werden durch noch einen Mythos für die ältesten Ansiedlungen auf dem Boden Roms noch weiter zurück in die älteste Urzeit des menschlichen Geschlechts geführt.

In uralter Zeit herrschte Janus über Italien, und wohnte

[1] Ich sehe ab von Notizen, wie die, dass Pelasger Rom bauten (Plut. Rom. 1), oder dass es gar eine Gründung der Sikuler war (Antioch. bei Dionys. I, 73; Varro l. L. V, 101; vgl. Schwegler, r. G. I S. 400 A. 3; 4).

[2] S. d. Stellen bei Schwegler, r. G. I. S. 351 f.

[3] Der 'Historiae Cumanae compositor' bei Festus p. 266. 269 Romam vgl. Solin. 1; Serv. Aen. I, 273 lässt über Valentia Cacus (s. u. S. 400) herrschen und nachher, als Euander und Aeneas kommen, diese der Stadt den Namen Rom geben. Ausserdem erfahren wir von Serv. a. a. O.: Atteius asserit, Romam ante adventum Euandri diu Valentiam vocitatam. Alii a filia Euandri ita dictam; alii a fatidica, quae praedixisset Euandro, his eum locis oportere considere. Vgl. Serv. Aen. VIII, 678: Alii dicunt ab Euandro (conditam urbem R. esse). S. o. S. 374 A. 2.

auf dem Mons Janiculus in seiner dortigen Burg [1] und Stadt. [2] Dort erhielt er den Besuch des zu Schiff gekommenen Saturnus, [3] der sich auf dem gegenüberliegenden capitolinischen Hügel, welcher damals nach ihm den Namen 'der Saturnische' bekam, [4] die Stadt Saturnia erbaute. [5]

Ohne Zweifel wurde die Ankunft des Saturnus zur See nur erdacht, als er mit dem hellenischen Kronos zusammengeflossen war und man erklären wollte, wie man von demselben Kronos-Saturnus mit Recht sagen konnte, er habe in Italien gewohnt. Und es war diess doppelt nothwendig für diejenigen, welche in euhemeristischer Umdeutung aus Kronos einen König von Kreta gemacht hatten, während der italische Mythos, welcher die grossen Götter zu den ältesten Landeskönigen machte, zu der Auffassung, es seien das von Haus aus keine Götter, sondern Menschen gewesen, von selbst die Hand bot. [6]

[1] Ovid. fast. I, 241 sqq.; Arnob. III, 29. Macrob. Sat. I, 7, 19: Regionem istam quae nunc vocatur Italia, regno Ianus obtinuit, qui ut *Hyginus Protarchum Trallianum* secutus tradit, cum Camese aeque indigena terram hanc ita participata potentia possidebant, ut regio Camesene Ianiculum vocitaretur. Post ad Ianum socium regnum redactum est. Vgl. Schwegler I S. 212 A. 1. Nach andern kam auch Janus selbst zur See nach Italien. So nach Plut. q. R. 22; Drakon v. Kerkyra bei Athen. XV, 46 p. 692; Serv. z. V. Aen. VIII, 357.

[2] Drakon Kerkyraeos a. a. O. spricht einfach von dem nach Janos benannten Berg Ἰάνουκλον. Vergil Aen. VIII, 355 sqq. und Ovid. fast. I, 245 sq. reden von der Burg; Arnob. III, 29 und Macrob. I, 7, 19 von dem 'oppidum' Ianiculum. Vgl. Schwegler a. a. O. A. 2.

[3] Ovid. fast. I, 233; Herodian. I, 16; Tertull. apolog. 10; Minuc. Fel. Octav. 22; Macrob. I, 7, 21. Lact. inst. I, 13, 7.

[4] Varro l. L. V, 42; Fest. p. 322 Saturnia. Dionys. I, 34; II, 1; Tert. apol. 10. Vgl. Schwegler a. a. O. S. 213 A. 8.

[5] Varro V, 42; 45. Vgl. Aen. VIII, 357 sq.; Tert. apol. 10; Minuc. a. a. O.; Serv. zur Aen. VIII, 319. Vgl. Plin. III § 68.

[6] Vgl. z. B. Minuc. Fel. Octav. 22: Saturnum enim principem huius generis et examinis omnes scriptores vetustatis Graeci Romanique hominem prodiderunt. Scit hoc Nepos et Cassius in historia, et Thallus ac Diodorus hoc loquuntur. Is itaque Saturnus Creta profugus Italiam metu filii saevientis accesserat etc.

Diesen mannigfach unter einander verflochtenen Sagen treten andere Mythen von Buhlschaften des Hercules gegenüber, oder kreuzen sich mit denselben. Hercules d. h. Dius Fidius buhlt so mit Acca Larentia, der Larenmutter,[1] die dafür von ihm einen Gemahl, Tarutius, und nach dem Tode desselben als Erbin reiche und weite Fluren erhält, welche sie dem römischen Volke vermacht.[2]

Ferner buhlt Hercules[3] mit der Faula,[4] erzeugt mit Launa, einer Tochter des Euander,[5] den Pallas, vermählt sich mit einer Tochter des Faunus,[6] erhält von einer Hyperboreerin Namens Palanto den Latinus,[7] und endlich gebiert ihm die Priesterin Rhea den Aventinus.[8] Es wären das, sehen wir von der Rhea noch ab, fünferlei Buhlschaften.

*

[1] Vgl. z. B. Schwegler, r. G. I S. 432 A. 3.

[2] Fast. Praen. 23 Dec. C. I. L. I p. 319; 409; Plut. Rom. 4; 5; qu. Rom. 35; Macrob. Sat. I. 10, 11 sqq. Vgl. Tert. ad nat. II, 10. Aug. c. D. VI, 7. Cato bei Macrob. a. a. O. spricht nur von ihrem reichen Erwerb als Buhlerin und ihrem Vermächtniss an das römische Volk. Gellius VII (VI), 7, 5 ff. berichtet gleichfalls von ihrem Erwerb als Buhlerin und fügt dann bei, nach (Valerius) Antias habe sie ihr Vermögen dem Romulus, nach andern dem röm. Volk vermacht. Macer (bei Macrob. a. a. O. § 17) sagt, sie sei als Gattin des Faustulus Amme von Romulus und Remus gewesen, habe sich später an einen reichen Tuscer Carutius (wie Macrob schreibt), verheirathet und ihr Vermögen dem Romulus vermacht. Dr. Em. Hoffmann (die Arvalbrüder, mit Zusätzen verm. Abdr. aus d. Verhandlgg. der XVII Vers. d. Philol., Schulm. und Orientalisten zu Breslau. Breslau 1858) hat die Sagen von Acca Larentia im Zusammenhang mit der Stiftung der Arvalbrüderschaft (s. u. S. 383) einer geistreichen und scharfsinnigen Analyse unterzogen. Allein seine Auffassung und Behandlungsweise dieser Mythen ist von der hier befolgten allzu abweichend, als dass eine Berücksichtigung und Bekämpfung im einzelnen zweckmässig wäre.

[3] Vgl. Schwegler, r. G. I S. 375 Anm. 23.

[4] Verrius bei Lact. inst. I, 20, 5; ep. 20.

[5] Dionys. I, 32; 43; Serv. Aen. VIII, 51.

[6] Justin. XLIII, 1, 9.

[7] Fest. ep. p. 220 Palatium. Dionys. I, 43; Solin. I, 15.

[8] Vergl. Aen. VI, 659 sqq.

Allein Faula, welche nach Lactanz [1] Verrius die Buhle des Hercules nannte, erklärt Plutarch [2] für einen Beinamen der Acca Larentia. Die Tochter des Euander, Launa [3] und die des Faunus [4] können gleichfalls nicht von einander verschieden sein, da Euander unzweifelhaft in Rom nichts anderes als die griechische Übersetzung des Faunus ist. [5] Und zu Faunus hinwiederum stellt die Etymologie auch die Favola in nächste Beziehung.

Endlich die Hyperboreerin Palanto, welche dem Hercules den Latinus gebiert, weist einmal auf den Palatin, gerade wie Pallas der Sohn von Hercules und Launa. [6] Sodann heisst es von ihr, während schon Latinus auch sie mit sich in die Kreise von Picus, Faunus u. s. w. hineinzieht, [7] ausdrücklich, dass sie nachmals Gattin des Faunus (oder auch des Latinus) geworden sei. [8]

Die Verbindung von Hercules und Acca Larentia verschafft dem römischen Volk grosse Grundstücke. In einer andern Sage, die für uns Masurius Sabinus, 'secutus quosdam historiae scriptores' vertritt, [9] ist Acca Larentia Amme des Romulus und Mutter von 12 Söhnen, von denen einer stirbt, an dessen Stelle dann Romulus tritt und sich und die übrigen 'fratres Arvales' nennt, — die Fabel von der Stiftung der Arvalbrüderschaft —.

Auch durch die Vererbung der Grundstücke wird offenbar

[1] Lact. inst. I, 20, 5.

[2] Plut. qu. rom. 35.

[3] Dionys. I, 32; 43. Serv. Aen. VIII, 51.

[4] Justin XLIII, 1, 9.

[5] Vgl. Schwegler a. a O. S. 357.

[6] Fest. ep. p. 220 Palatium, id est mons Romae appellatus est, —; alii quod ibi Hyperborei filia *Palanto* habitaverit, quae ex Hercule Latinum peperit; alii eundem, quod Pallas ibi sepultus sit, aestimant appellari.

[7] Vgl. die Stellen bei Schwegler, r. G. I S. 215 A. 21. S. u. S. 393 f.

[8] Dionys. I, 43; Cass. Diot. fr. 4, 3; des Lat.: Varro l. L. V, 55.

[9] Gell. VII(VI) 7, 8.

Roms Gründung an Acca Larentia geknüpft, und wenn wir von dem Spross aus der Verbindung von Hercules und Acca Larentia nichts weiter vernehmen, so kann es doch kaum einem Zweifel unterliegen, dass derselbe der Gründer Roms war, wovon eine Spur z. B. gleich in der Adoption des Romulus zum Vorschein kommt.

Auch in diesen Sagen also erscheint durchweg Roms Gründung an Acca Larentia geknüpft, mit der die »Vestalin Taracia« dadurch, dass die Larentia nach ihrer Vermischung mit Hercules den Tarutius heirathet, verschmolzen wird. Macers Bericht ist deutlich eine Verschmelzung dieser Sage mit der gewöhnlichen, der dieser Schriftsteller, nur dass er sie noch rationalistischer umwandelte, als sie schon war, im übrigen sich anschliesst. [1]

In Hercules aber ist Dius Fidius zu erkennen. Der lateinisch umgebildete Name des griechischen Heros hat in diesen Sagen den des heimischen Himmelsgotts [2] verdrängt. Doch ist auch dieser nicht spurlos verschwunden. Antigonus erzählte, Rhomus, ein Sohn Jupiters, habe Rom gegründet. [3]

[1] S. die Stellen bei C. L. Roth in C. Salust. Crispi Catilina, Iugurtha etc. ed. Fr. D. Gerlach. Acced. historicor. vet. Romanor. reliq. a. C. L. Roth coll. et dispos. Vol. I. Basil. 1852 p. 364 sq.

[2] Dius Fidius wird von Mommsen r. G. I[3] S. 164 als Gott des Worthaltens 'deus fidius' erklärt. Richtiger wird mit Schwegler r. G. 1 S. 365 A. 7 die Bedeutung des Himmlischen, des Ζεὺς πίστιος in ihm erkannt werden. Vgl. insbesondere den Namen Dialis und Varro l. L. V, 66, wo unter unsinnigen Zuthaten doch die richtige Auffassung sich kundgibt. Ganz falsch hält Preller r. M. S. 133 ff. Dius Fidius für einen Halbgott, wie Semo Sancus. So gut wie dieser zwar ist er es allerdings. Denn beide sind Himmelsgötter, wie denn Cato den Sancus als Ζεὺς πίστιος erklärte. S. Dionys. II, 48 in Catonis — reliq. ed. Jordan p. 5 fr. 6.

[3] Fest. p. 266 Romam. Das Alter dieses Antigonos, den Dionys. I, 6 mit Polybios und Silenos nennt, wird immerhin dadurch einigermaassen angedeutet sein. Vgl. Schwegler, r. G. I S. 6 f. A. 22. Allerdings nennt aber dort Dionysios den Polybios vor Silenos und den Antigonos noch vor diesem.

Auch im Cultus findet diese mythische Verknüpfung des Himmelsgotts mit Acca Larentia, der Larenmutter, ihren Reflex. Am 22. December wurde den Laren geopfert,[1] auf den 23. December fallen die Larentalien und zugleich Feriae Iovi.[2] Und wer bringt das Opfer 'am Grabe'[3] der Acca Larentia? Es ist der Flamen Quirinalis,[4] der Flamen des Gottes, mit dessen Gestalt die des als Gott gedachten Stadtgründers in eins zusammengeflossen war.

Rom hat aber auch nach Romulus noch einen zweiten Gründer und eine zweite Gründungssage. Der zweite Gründer Roms ist bekanntlich Servius, und dieser ist gleichfalls von übernatürlicher Geburt. Aus dem Herde des Königshauses hatte sich das Symbol der Zeugungskraft des Hauslaren erhoben. Eine Sclavin, der sich das Wunder zuerst gezeigt, Ocrisia, die täglich dort opferte, also auch eine Art Herdpriesterin war, wird im Atrium eingeschlossen. Sie empfängt, und die Sclavin gebiert den Servius.[5]

Hier ist nun zuvörderst die Sclavin aus dem Namen Servius hinzugethan. Die richtige Mutter des Servius ist ursprünglich gewiss — wer diesen Mythen nachzufühlen

[1] Macrob. sat. I, 10, 10. Die Beschränkung auf die Lares permarini, wie wir sie in dem Kal. Praen. nach nothwendiger Ergänzung finden (C. I. L. I p. 409), ist doch schwerlich ursprünglich.

[2] C. I. L. I p. 409.

[3] Ad sepulcrum sagt Varro VI, 23; Plut. q. R. 34; vgl. Macrob. I, 10, 15.

[4] Gell. n. A. VI(VII), 7, 7; Plutarch Rom. 4 sagt ungenau: *ὁ τοῦ Ἄρεως ἱερεύς.*

[5] Dionys. IV, 2: *ἀπὸ τῆς ἑστίας τῶν βασιλέων, ἐφ' ἧς ἄλλας τε συντελοῦσι Ῥωμαῖοι ἱερουργίας καὶ τὰς ἀπὸ τῶν δείπνων ἀπαρχὰς ἁγίζουσιν, ὑπὲρ τοῦ πυρὸς ἀνασχεῖν λέγουσιν αἰδοῖον ἀνδρός. τοῦτο θεάσασθαι τὴν Ὀκρισίαν πρώτην φέρουσαν τοὺς εἰωθότας πελάνους ἐπὶ τὸ πῦρ.* Sie theilt es ihrer Herrschaft mit u. s. w. Ov. fast. VI, 627 sqq. Plin. h. n. XXXVI, 70, § 204: Tarquinio Prisco regnante tradunt repente in foco eius conparuisse genitale e cinere masculini sexus, eamque, quae insederat ibi, Tanaquilis reginae ancillam Ocresiam captivam, consurrexisse gravidam: ita Servium Tullium natum, qui regno successit. Plut. de fort. Rom. 10; Arnob. V, 18 (mit Berufung auf Verrius (?) Flaccus).

gelernt hat, wird dem beistimmen — die Herrin der Sclavin, und deren ächter Name ist Gaia Caecilia.[1] Schneiden wir von diesem Frauennamen das Praenomen Gaia ab — bekanntlich diente in gewisser Art bei den Römern Gaius, Gaia schlechtweg als Vorname[2] — so bleibt Caecilia. Caecilia aber erinnert schon in ihrem Namen aufs bestimmteste an Caeculus, an Cacus und Caca.[3] Nun stand aber eine Statue derselben im Tempel des Sancus.[4]

Ohne Zweifel folgt hieraus, dass sie ursprünglich Göttin war. Caca ferner wurde verehrt wie Vesta.[5] Cacus heisst

[1] So heisst nach sichtbar reinerer Überlieferung die Frau des Tarquinius Priscus. Festus ep. p. 95 sq. Plin. h. n. VIII, 74 § 194. Vgl. Plut. qu. Rom. 30. Schrift de nom. c. 7. Schwegler, r. G. I, 678.

[2] Mommsen, die röm. Eigennamen (Rhein. Mus. XV (1860) S. 175 A. 7 sagt: »So (als Vorname) wurde Gaia in der Formel (ὅπου σὺ Γάϊος, ἐγὼ Γαΐα) späterhin freilich gefasst, wie die dazu erfundene Anekdote von der Gemahlin des Königs Tarq. Pr. Gaia Caec. zeigt; aber diese ist wohl späten Ursprungs, schon weil die Cäcilier Plebejer sind.« Nachdem Caecilia Prototyp der röm. Frauen geworden war, mag ihr mit Rücksicht auf jene Formel, die Mommsen a. a. O. gewiss richtig erklärt, dieser Vorname zugetheilt und die Entstehung jener Formel auf sie zurückgeführt worden sein. Dass die Auffassung des Vornamens Gaius, Gaia als Vornamens κατ' ἐξοχήν allgemein geworden war, sieht man sowohl aus dieser Erklärung jener Formel, als besonders auch aus der Sitte, die Freigelassenen von Frauen als Ɔ. L. zu bezeichnen, Quint. I, 7, 28. Mommsen a. a. O. Name und Gestalt der Caecilia ist offenbar älter als diese Geschichte. Dass die Caecilier Plebejer waren, beweist gegen die vorliegende Auffassung der Caecilia als eines Wesens, in dem eine altitalische Göttergestalt verhüllt ist, natürlich nichts.

[3] Vgl. Preller, röm. Mythol. S. 647.

[4] Festus p. 238 b, 32: Praedia rursus Verrius vocari ait ea remedia, quae data (l. mit Ursin. Gaia) Caecilia, uxor Tarquini prisci invenisse existimatur et immiscuisse on (l. mit Aug. zonae) suae, qua praecincta statua eius est in aede sc̄s (l. Sancus mit Plin. a. a. O.), qui deus Dius Fidius vocatur, ex qua zona periclitantes ramenta sumunt. ea vocari ait praedia, quod mala prohibeant. Vgl. Plin. h. n. VIII, 48, 74 § 194: Lanam in colu et fuso Tanaquilis, quae eadem Gaia Caecilia vocata est, in templo Sancus (so der Riccard. und cod. Par. 6797) durasse prodente se auctor est M. Varro etc.

[5] Serv. zu Verg. Aen. VIII, 190: unde etiam sacellum meruit, in

Sohn des Vulcan,[1] aus seinem Munde geht Feuer und Rauch.[2] Auch das Atrium Caci[3] stimmt zu dem Atrium Vestae.

Endlich wurde auch die Geburt des Romulus von einem gewissen Promathion ähnlich erzählt.[4] Er wird darnach in Alba im Hause des Königs Tarchetius erzogen. Der weitere Verlauf stimmt mit dem der gewöhnlichen Gründungssage.

Wie man sieht, kann diese Version auf Ursprünglichkeit und Alterthümlichkeit keinen Anspruch machen. Doch ist es nicht ohne Interesse, an diesem weiteren Beispiel zu sehen, wie falsch es ist, bei der Analyse der römischen Gründungssage von der gangbaren Version als von etwas in sich fertigem und abgeschlossenem auszugehen. Vielmehr hat sich uns statt einer einzigen Sage ein Gemenge von Gründungssagen ergeben. Ja die gangbare Version der Sage selbst zerfällt vor einer kritischen Betrachtung in mehrere ursprünglich geschiedene Mythen, die erst später mit einander verbunden wurden.

Zerlegung der gangbaren Gründungssage.

Schon ein oberflächlicher Blick auf dieselbe lässt diess erkennen, sobald man sich der völlig unbegründeten Voraussetzung entschlagen hat, dass das, was uns nur als eine Sage überliefert ist, auch nur eine sein werde, und den Gedanken der Möglichkeit einer Zusammensetzung gefasst hat. Wir

quo ei pervigili igne sicut Vestae sacrificabatur. Vgl. Lact. I, 20, 36: colitur et Caca.

[1] Verg. Aen. VIII, 198; Ovid. fast. I, 554. Serv. zu Verg. Aen. VIII, 190; Euseb. chron. I. 45, 8; Aug. c. d. XIX, 12. Vgl. Schwegler, röm. Gesch. I S. 372 A. 2.

[2] Verg. Aen. VIII, 199. 252. Ov. fast. I, 572. Prop. IV, 9, 10. Serv. a. a. O. Aug. c. d. a. a. O.

Vgl. Schwegler a. a. O. Anm. 6.

[3] In den Regionarien, bei Preller, Roms Reg. S. 14. 15. 152.

[4] Bei Plut. Rom. 2. Vgl. Klausen, Aeneas II S. 772 ff.; Lewis, Glaubw. I S. 385, 24.

haben in der Fassung, wie sie uns vorliegt, [1] nicht weniger als vier Elternpaare: zunächst Mars und eine Vestalin, dann als Amme die Wölfin wohl mit Picus, [2] nach einer Notiz auch noch 'picus' und 'parra', [3] endlich die Pflegeltern Faustulus und Acca Larentia. In Faustulus ist Faunus kaum verdeckt, zumal da seine Gattin die Larenmutter Acca Larentia ist, die in einer andern Sage mit Hercules d. h. Dius Fidius buhlt. [4] Picus ist evident das Symbol des Gottes Picus, ‚parra' ist der Vogel der Vesta (s. u.).

Man sieht deutlich, soweit ist alles italisch. Faunus und Acca Larentia sind rein italische Gottheiten, in 'picus und parra' sind altitalische Göttersymbole mythisch in einer Weise verwendet, wie die griechische Mythologie unter der endlosen Fülle ihrer Sagen davon nur noch verschwindende Spuren hat.

Und nicht genug, wenn der ausgetretene Strom die Zwillinge statt sie zu verschlingen an dem ruminalischen Feigenbaum beim Lupercal aussetzt, ist nicht auch hier ein kaum verhüllter ächter Mythos zu erkennen? [5] Offenbar trat in der ursprünglichen Fassung der Strom eben desshalb aus den Ufern, um die Zwillinge auszusetzen. Rhea, die sich in den Strom stürzte, um zu sterben, nahm derselbe in die liebenden Arme des Gatten auf. Gewiss sieht jeder, der in solchen Mythen zu lesen versteht, dass wir es hier mit einem weiteren Elternpaar zu thun haben. [6]

[1] Die Litteratur s. bei Schwegler, r. Gesch. I S. 384 ff.

[2] Vgl. z. B. Ovid. fast. III, 54.

[3] Serv. zu Verg. Aen. I, 273: cum eos Faustulus animadvertisset nutriri a fera, et picum parramque circumvolitare. Auf Münzen des Sex. Po(mpeius?) Fostlus bietet der Revers die Wölfin mit den säugenden Zwillingen unter dem Feigenbaum, auf dem (freilich nicht zwei, sondern) 3 Vögel sitzen, daneben Faustulus. Eckhel, D. N. V. p. 280. Mommsen, Gesch. d. röm. Münzen S. 530 f.

[4] S. o. S. 382 ff.

[5] Vgl. oben den griechischen Bericht S. 376 A. 2.

[6] Ovid. amor. III, 6, 47 sqq.; fast. II, 598; Serv. Aen. I, 273; III, 333; Sidon. Apollin. paneg. in Maj. v. 28: quam neverat Ilia coniux.

GENESIS DER RÖMISCHEN GRÜNDUNGSSAGEN.

Reduction der römischen Gründungsmythen.

Zuvörderst ist die Sage von Janus und Saturnus und die daran geknüpfte von der Saturnia aetas, vom goldenen Zeitalter, offenbar eine altitalische, eine latinische, es ist das die italische Version des Mythos vom goldenen Zeitalter überhaupt.[1] Sie dürfen wir schwerlich Rom oder irgend einer andern einzelnen Stadt zutheilen.

Aber beachtenswerth ist es gleichwohl, dass schon der ursprüngliche Sitz von Janus und Saturnus Rom, Janiculum und Saturnia, gewesen sein soll, von den beiden Göttern, von denen der eine zu Hercules, Jupiter, Dius Fidius, Sancus, der andere zu Picus, Faunus, Mars in nächster Beziehung steht.

Sodann, was die Sage von Euander und Faunus betrifft, so ist unzweifelhaft Euander der Doppelgänger von Faunus.[2]

Faustulus, d. h. Faunus und Acca Larentia, wiederholen die Sage von Faunus und Euander. Nach einer merkwürdigen Notiz sodann war die Lupa ursprünglich vielmehr eine Luperca, d. h. eine Hündin.[3] Diess wäre unstreitig

Mythogr. Vat. I, 30. Vgl. Hor. Carm. I, 2, 20: 'uxorius amnis' mit Acron und Porph. Anders Just. XLIII, 2, 4. Vgl. Schwegler, r. G. I S. 385 A. 5; Preller, r. Myth. S. 699. Schon Ennius erzählte diess (annal. reliqu. fr. XLI ed. Vahlen aus Serv. zur Aen. III, 333 vgl. Vahlen, quaest. l. l. p. XXXII).

[1] Vgl. Preller, r. M. S. 411.

[2] Vgl. insbesondere Schwegler, r. G. I S. 357 ff.; s. auch Preller, r. M. S. 343; 693.

[3] Arnob. IV, 3: quod abiectis infantibus pepercit lupa non mitis *Luperca* dea est *auctore* appellata Varrone. Auch die Höhle heisst ja durchweg Lupercal. S. Schwegler, r. G. I S. 390 ff. Schweglers Erklärung des Lupercus als Wolfsbock (r. G. I S. 361) ist von ihm selbst nachher bereut worden. Lupercus ist der Wolfsabwehrer, wie schon von den alten richtig etymologisiert wird (Serv. V. Aen. VIII, 343).

Welches andre Thier aber ist so zu bezeichnen als der Hund? Dazu stimmt die Notiz bei Plut. Rom. 21: ἴδιον δὲ τῆς ἑορτῆς τὸ καὶ κύνα θύειν τοὺς λουπέρκους. Und ebenso stimmen dazu die Münzen von Hatria, die auf dem Avers das Bild oder die Maske des Silen, auf dem Revers

der symbolisch-mythische Ausdruck für die Larenmutter, die Gattin von Faustulus, d. h. Faunus Lupercus, an dessen Fest die Vestalinnen Mola salsa bereiten. [1]

Herkunft der verschiedenen Mythen.

Aber auch nach diesen Reductionen bleibt eine erkleckliche Zahl. Hercules und Acca Larentia, Picus und Lupa, Faunus und Acca Larentia, Mars und die Vestalin, Divus (pater Tiberinus) und seine Gemahlin, Picus und Parra, Lar familiaris und Ocrisia oder vielmehr Caecilia, Cacus und Caca.

Woher diese Mythen?

Die Antwort ist schon angedeutet. Unwillkürlich finden wir wiederholt unsre Blicke von Rom weg nach andern Städten gewendet. Und in der That, erinnert man sich des Ursprungs Roms, das ohne Zweifel anfänglich eine rein lati-

einen liegenden Hund zeigen. S. F. Carelli, numorum Italiae veteris tabnlas CCII ed. Caelest. Cavedonius. Lips. 1850 tab. 25, 1. 2; 27, 8. 9. Vgl. Preller, r. M. S. 346. Denn dass Silenos-, Satyr- und Faunusbildung in Italien principiell kaum anders unterschieden sind, als so, dass die Silene wenigstens stets älter gefasst werden, diese Annahme wird kaum auf Widerspruch stossen. Vgl. anch S. 390 A. 5.

Dass Faunus andere Male wieder mit Mars, dessen Thier der Wolf ist, zusammenfliesst, beweist nichts für den, der weiss, wie in Italien insbesondere die Götter in verschiedene Gestalten auseinandergehen und dann wieder mit ähnlichen zusammenfliessen. Zum Thier des Mars freilich passt besser die Lupa als die Luperca. Aber die hier gegebene Auffassung setzt ja eben voraus, dass erst später, als sich die Römer daran gewöhnt hatten, Mars vorzugsweise an die Spitze ihrer Geschichte zu stellen, die Lupa an die Stelle der Luperca getreten ist.

Dass die Faune zugleich Bocksnatur haben, wie denn mit einem Bocksopfer an den Lupercalien begonnen wurde, steht natürlich fest. Man muss sich in Italien schon einmal daran gewöhnen, wie am Ende wenn auch in geringerem Grade in aller Mythologie, verschiedenartige Elemente und Symbole zusammenfliessen zu sehen. Dass die Bocksnatur später überwog und in den Kunstdarstellungen allein sich geltend macht, ist dem Einfluss der Identification mit Pan und Satyrn zuzuschreiben.

[1] S. o. S. 307.

nische Niederlassung war, die auf dem Palatin ihren Mauerring hatte, das aber sodann mit einem sabinischen Bestandtheil zu einer Stadt sich verband, das endlich ohne Zweifel, auch wenn es vorzugsweise aus éiner Stadt seine Bürger erhalten hat, auch solche aus andern Städten aufnahm, so liegt es auf der Hand, dass hier verschiedene Gründungssagen zusammengeflossen sein müssen.

Die Aufgabe ist also die, erhaltene anderweitige Gründungssagen, welche Parallelen bieten, mit den vorliegenden römischen zusammenzustellen.

LATINISCHE UND SABINISCHE GRÜNDUNGSSAGEN.

Man hat einen ganz besondern Beweis dafür, dass Rom die Urmythen der indogermanischen Völkerfamilie zum Theil noch ursprünglicher bewahrt habe, als Griechenland, speciell auch in der Fabel vom Kampfe des Hercules mit Cacus finden wollen. [1] Ich habe die Ansicht von dem Alter des Mythos lange selbst getheilt. Aber sie ist schwerlich haltbar.

Man darf zwar nicht geltend machen wollen, dass Hercules kein italischer Gott, sondern nur eine Umbildung des griechischen Ἡρακλῆς [2] gewesen sei. Denn auch in dieser Sage könnte wie oft der Name Hercules an die Stelle des

*

[1] Kuhn in Hanpts Zeitschr. f. d. Alterth. VI (1848) S. 128; Schwegler, r. G. I S. 371 ff.; Bréal in Kuhns Z. f. vergl. Sprachf. X (1861) S. 319, nnd in einer eigenen mir nur aus der Recension von A. W(eber) in Zarnckes Centralbl. bekannten Schrift: Hercule et Cacus, étude de mythol. comp. Paris 1863; Preller röm. Myth. S. 648 Anm. 2. hat sich gegen das hohe Alter des Mythos erklärt.

[2] Diess lehrt uus Ritschl, Plautin. Exc. 27 (Rhein. Mus. N. F. XII S. 108 A. x.). Die Ableitung Mommsens, unterital. Dial. S. 262 von hercere = ἕρκειν, der auch Schwegler r. G. I S. 368 Anm. 23, aber so dass er mit Beziehung auf herctum = patrimonium, heredium erklärt, (r. G. I[3] S. 164 nennt Mommsen H. den Gott des eingefriedigten Bauernhofs) beigetreten ist, wird sich der durch zahlreiche Analogien gedeckten Beweisführung Ritschls gegenüber nicht halten lassen.

altitalischen Namens des Himmelsgottes getreten sein. [1] Aber Cacus kommt in dieser Geschichte in einer Auffassung vor, die gar nicht zu seiner wahren Natur stimmt, sondern aus einer falschen Erklärung des Worts (Cācus = *κακός*) herausgesponnen ist. [2]

Von solchen physikalischen Mythen finden sich nur wenige Spuren. Die ächten Sagen der Sabiner und Latiner sind fast durchweg Gründungsmythen. So die Sage von dem Ursprung der Sabiner, der Gründung von Cures, von Lavinium, Lanuvium, Laurentum, Praeneste, — Rom. In der That beziehen sich höchst charakteristischer Weise die alten italischen Mythen vorzugsweise auf Gründung und Regierung von Staaten. [3]

Der erste König der Sabiner ist Sabus, der Sohn des Sancus, oder es scheint vielmehr dieser Sabus oder Sabinus nur unter dem Einfluss der hellenischen Eponymentheorie zwischen Sancus und die Sabiner eingeschoben. [4]

[1] S. o. S. 384.

[2] Bréal a. a. O. vgl. mit einer sehr scheinbaren Vermuthung den griechischen Wind *Καικίας*. Allein dieses Zutreffen ist eben wie so oft in der vergleichenden Mythologie zwar sehr blendend, aber dass es einen tieferen Grund hat, müsste anders erwiesen werden, als es wenigstens in Kuhns Zeitschr. geschehen ist.

[3] Vgl. oben S. 369.

[4] Dionys. II, 49: *Κάτων δὲ Πόρκιος, τὸ μὲν ὄνομα τῷ Σαβίνων ἔθνει τεθῆναί φησιν ἐπὶ Σάβου* (so Sylburg, statt der LA. der codd. *Σαβίνου*) *τοῦ Σάγκου δαίμονος ἐπιχωρίου. τοῦτον δὲ τὸν Σάγκον ὑπό τινων Πίστιον καλεῖσθαι Δία.* Serv. Aen. VIII, 638: Cato et Gellius (asco l. a Sabo) *Lacedaemonio* trahere eos (Sabinos) originem referunt. Dass Lacedaemonio nicht auf Cato zurückgehen könne, hat schon Schwegler (röm. Gesch. I, 83 Anm. 10) und dann Jordan (Catonis praeter libros de re rust. reliq. p. XXVII), der die angef. Stelle Schweglers übersehen hat, bemerkt. Preller, röm. Mythol. S. 639 Anm. 1 dagegen sieht über den Widerspruch dieser Angabe mit Dionys II, 49 hinweg. Gewiss richtiger sagt Aug. c. d. XVIII, 19 Domb.: Sabini etiam regem suum primum Sancum, sive, ut aliqui appellant, Sanctum, rettnlerunt in deos. S. noch Sil. Ital. VIII, 424: Ibant et laeti pars Sanctum voce canebant auctorem gentis, pars laudes ore ferebant Sabe tuas, qui de patrio cognomine primus dixisti populos magna ditione Sabinos.

Dass Latinus ein Sohn des Hercules heisst, [1] ist der Sage von Sabus oder Sabinus, dem ersten König der Sabiner, so ähnlich wie möglich. Wenn nun aber hier als der ächte Name des 'scortum', der Dirne, der Name einer Göttin erscheint, so wird man das Recht haben, auch von der sabinischen Sage anzunehmen, dass die menschliche Jungfrau an die Stelle der göttlichen Gemahlin des Sancus getreten sei. Der Gründer von Cures ist Modius Fabidius, der Sohn von Quirinus und einer Jungfrau, die während des Tanzes im Temenos des Gottes von Enthusiasmus ergriffen in das Heiligthum eintritt und dort von dem Gotte den Modius Fabidius empfängt, [2] ein Name, der freilich mir wenigstens völlig räthselhaft bleibt, wenn nicht vielleicht anzunehmen ist, dass auch in diesem Modius Fabidius der Dius Fidius steckt.

Der erste König der Laurenter ferner ist Picus, [3] ein Sohn des Saturnus. Picus Sohn und Nachfolger ist Faunus. [4] Auf Faunus folgt Latinus. [5] Er ist nach der Laurentersage offenbar gleichfalls ein Sohn des Faunus [6] und zwar ursprüng-

[1] S. u. S. 395 A. 3.

[2] Dionys. a. R. II, 48 Portus wollte im Text des Dionys. Μέδιον Φίδιον herstellen.

[3] Augustin civ. Dei XVIII, 15: per ea tempora — exortum est regnum Laurentum, ubi Saturni filius Picus regnum primus accepit. Vgl. Diod. reliq. l. VI fr. V p. 310 sq. ed. Didot.; Euseb. chron. I, 45, 8 p. 385 Aucher.; Chron. anon. Vindob. p. 644 ed. Mommsen (in Abh. d. sächs. Gesch. d. W. I. 1850); Synk. p. 323.

[4] Diodor. a. a. O. Verg. Aen. VII, 48; Cass. Dio. fr. 4, 3; Aug. c. D. XVIII, 15; Chron. anon. Vindob. p. 644; Euseb. a. a. O.; Synkell. p. 323. Suidas unter Φαῦνος. Vgl. Dionys. 1, 31; Prob. zu V. georg. I, 10; Justin. 43, 1, wo Faunus König der Aboriginer heisst.

[5] Verg. a. a. O. 45 sqq.; Cass. Dio., Aug., Chron. anon. Vindob., Euseb., Synk. a. a. O.

[6] V. Aen. VII, 47; Ov. metam. XIV, 449; Aug. XVIII, 16: Picus Faunum genuit, Laurentum regem secundum; Serv. Aen. X, 76; Zon. VII, 1. Vgl. Dionys. I, 43: δι' ἣν αἰτίαν τοὺς πολλοὺς τὸν Λατῖνον τούτου (τοῦ Φαύνου) υἱὸν νομίζειν.

lich wohl von dessen Schwester und Gattin Fatua, [1] einer Nebenform der Fauna oder Bona dea. [2]

Nach Vergil ist seine Mutter die Nymphe Marica. [3] Schwerlich hat diese Notiz Werth. Den hellenisierten Dichtern schien es natürlich, dass Faunus, der ihnen mit Silen zusammengeflossen war, mit Nymphen sich paarte. [4]

Diese Vertauschung konnte um so leichter eintreten, weil Fauna-Fatua mit Carmentis identisch erscheint. [5] Beide berühren sich im Begriff des Redens und Weissagens. [6] Zwar heisst Carmentis gewöhnlich Mutter, [7] bisweilen Gattin [8] nicht des Faunus, sondern des Euander. Aber Euander ist eben nichts als die hellenische Übersetzung von Faunus. Und Carmentis nun steht schon als Geburtsgöttin in naher Beziehung zu den Quellgöttinnen. [9] Überdiess ist auch das Weissagen den Göttern des Waldes und der Flur und denen der Quellen gemeinsam. Im Murmeln der Quellen und Bäche glaubte man gleichmässig wie im Rauschen der Bäume und Wälder die Stimme der Gottheit zu vernehmen. Am hellsten

*

[1] Justin. 43, 1, 8; Lact I, 22, 9 sqq. Vgl. Serv. V. Aen. VII, 47.

[2] Cornelius Labeo bei Macrob. I, 12, 21; Arnob. V, 18; Lact. a. a. O.; Serv. a. a. O.

Vgl. Serv. VIII, 314; Plut. Caes. 9. S. noch Preller, r. M. S. 340. Auch Faunus hatte den Namen Fatuus oder Fatuelus. Serv. V. Aen. a. a. O.; VI, 776; VIII, 314. Vgl. Fest. p. 325: versus quibus Faunus fata cecinisse hominibus videtur.

[3] Verg. Aen. VII, 47: Fauno et nympha genitus Marica.

[4] Vgl. Serv. z. V. a. a. O.: Ergo Faunae et Fatuae nomen quasi asperum fugit poëta: et Maricam dixit fuisse uxorem Fauni.

[5] Vgl. Hartung, R. d. R. II S. 200; Schwenck, M. d. R. S. 327; Zinzow, de Pelasgicis Romanorum sacris. Berlin 1851. 4. p. 29.

[6] Wegen Fauna s. insbes. Justin. XIIII, 1; Lact. inst. 1, 22, 9; wegen Carmentis s. Serv. V. Aen. VIII, 339 sqq.: Ideo Carmentis appellata, quod divinatione fata caneret, nam antique vates carmentes dicebantur etc.

[7] Dionys. I, 31; Liv. I, 7; Strab. V, 3, 3; s. die weiteren Stellen bei Schwegler, r. G. I S. 358 A. 11.

[8] Plut. Rom. 21.

[9] Vgl. Preller, r. M. S. 357 f.

tritt dieser Gedanke daraus hervor, dass neben Carmentis (-Fauna-Fatua) die etymologisch wesentlich identischen Camenen treten. [1]

Während nun aber Latinus einerseits im engsten Zusammenhang mit Faunus, Picus und damit mit Mars steht, wird er andrerseits als Jupiter, und zwar als Jupiter Latiaris göttlich verehrt. [2]

So kann es nicht befremden, dass er in andern Berichten ein Sohn des Hercules heisst. [3]

Dabei pflegt dann der beiderseitige Ursprung in verschiedener Weise vermittelt zu werden. Die Frau des Hercules heisst nämlich bald Tochter des Faunus, [4] bald wird sie nach der Vermischung mit Hercules Gemahlin desselben, [5] oder ist sie es und empfängt also im Ehebruch den Latinus. [6] Ganz deutlich springt der Sinn dieser Combinationen in der Angabe des Dionysios [7] heraus, Latinos seie Sohn des Faunos, aber Spross des Herakles gewesen. Übrigens gehen Hercules und Mars selber schliesslich in einander über. [8]

Und wenn schon dem Picus, Faunus und Latinus durch ihre Gattinnen Canens, Carmentis und Marica (?) mit mehr oder weniger Recht eine Verwandtschaft mit Quellen und Flüssen

[1] S. Varro bei Serv. V. ecl. VII, 21; Tertull. adv. Marc. I, 15. Vgl. Preller, r. M. S. 509.

[2] Fest. p. 194: Oscillantes — Latinus rex, qui proelio, quod ei fuit adversus Mezentium, Caeritum regem, nusquam apparuit (s. o. S. 285) iudicatusque est Iuppiter factus Latiaris. Schol. Bob. in Cic. Planc. p. 256 Orell.

[3] Dionys. I, 43; 44; Justin. XLIII, 1, 9; Fest. ep. p. 220 Palatium; Cass. Dio fr. 4, 8; Synk. p. 365; Tzetz. in Lycophr. 1254; Suid. *Λατῖνοι*. Malal. VI, p. 162, 4 Dind. Vgl. Schwegler, r. G. I S. 215 f. A. 21.

[4] Justin. XLIII, 1, 9: ex filia Fauni et Hercule stupro conceptus Latinus procreatur.

[5] Dionys. I, 43; 44.

[6] Cass. Dio fr. 4, 3: *Ἡρακλῆς γεννᾷ Λατῖνον ἐκ τῆς Φαύνου γυναικός.*

[7] I, 44.

[8] S. insbes. Macrob. Sat. III, S. 12, 5 sqq. und Varro bei diesem. Vgl. Marquardt, H. d. r. A. IV S. 322.

zugeschrieben wird, so taucht Latinus im Strome völlig unter. Er verschwindet im Numicius, um als Latiaris wieder aufzutauchen und fortan als Gott über Latium zu walten. [1]

Ähnlich wie Euander zur Zeit, da Faunus Laurenter-König ist, in Latium landet, kommt Aeneas unter der Herrschaft von dessen Nachfolger Latinus (s. u.) dahin.

Gewinnt da nicht die oben nur angedeutete Vermuthung an Gewicht, dass der Aeneas der latinischen Sagen nicht einfach der troische Aeneas ist, dass auch mit diesem hellenischen Heros eine italische Göttergestalt zusammengeflossen sein könnte?

Offenbar ist dieser italische Aeneas der Doppelgänger von Latinus, [2] wie Euander der von Faunus: auch er ist schliesslich göttlicher Natur; auch er verschwindet im Numicius, [3] wo er fortan als Stromgott und als (Jupiter) Indiges [4] waltet, während in Latinus der Jupiter Latiaris, oder der Nationalgott Latiums erkannt werden muss, [5] in Latinus, dessen Gattin den Namen ‚Amata' trägt, [6] also den Namen, unter welchem der Pontifex maximus die Vestalinnen capierte. [7]

[1] Fest. p. 194 Oscillantes. Vgl. d. Schol. Bob. zu Cic. Planc. p. 256.

[2] Ich übergehe hier die fremdländischen Momente im Wesen und in der Sage von Aeneas als nicht unmittelbar hergehörig.

[3] Ovid. metam. XIV, 600 sqq.; Jnv. sat. XI, 63; schol. Veron. z. Verg. Aen. I, 259 ed. Keil p. 83. Dazn stimmt, dass die rationalistische Tradition seinen Leichnam im Flusse auffinden lässt (Serv. V. Aen. VII, 150; 797) nnd ihn am Numicius bestattet glaubt (Liv. I, 2), wie denn Dionys. I, 64 ein Heroon zu Ehren des Aeneas beschreibt, während die Schol. von Verona von einem Templnm sprechen, ad quod pontifices quotannis cum consulibus [ire solent sacri]ficaturi (s. o. S. 265 A. 1; 317 A. 1).

[4] Indiges: Fest. ep. p. 106 Indiges.; Gell. II, 16, 9; Sil. Ital. VIII, 39; Arnob. I, 36 nnd das Elogium C. I. L. I p. 283. Pater Indiges: Dion. I, 64; Solin. 2. Deus Indiges: Tib. II, 5, 44; Ov. metam. XIV, 608; Serv. Aen. XII, 794. Jnpiter Indiges: Liv. I, 2, 6; Plin. III, 56; Serv. Aen. I, 259; IV, 620. S. Schwegler, r. G. I S. 288 A. 21.

[5] Fest. p. 194 Oscillantes. Schol. Bob. in Cic. Planc. p. 256.

[6] Verg. Aen. VII, 343 sqq.

[7] S. o. S. 276.

Anrata aber ist nun eine Schwester der See- und Quellengöttin Venilia,[1] der Mutter des Rutulerkönigs von Ardea, Turnus,[2] des Verlobten der Lavinia[3] und Bruders der Juturna.[4]

Aeneas (— Indiges) gründet Lavinium.[5] Dabei[6] soll sich folgendes Wahrzeichen zugetragen haben.[7]

[1] Serv. V. Aen. VII, 366.

[2] Verg. Aen. X, 76. Turnus heisst Bruder der Iuturna (Verg. Aen. XII, 785), die auch, wie Venilia (Ov. metam. XIV, 335 sqq.), bei Arnob. III, 9 Gattin von Janus heisst. Häufiger heisst bekanntlich Camesene oder wie sie sonst geschrieben wird Schwester und Gattin des Janus. Vgl. Preller, r. M. S. 163, der aber A. 2 nicht Demoph. bei Athen., sondern Demophil. bei Lyd. IV, 2 für die Schwester Camesene, Drakon aus Kerkyra bei Athen. XV, 46 p. 692 E für die Schwester und Gattin 'Kamise' hätte anführen sollen.

[3] Verg. Aen. VII, 31.

[4] Auch diese Juturna lockt zu weiteren Combinationen. Denn eine Quelle der Juturna lag in der Nähe des Numicius im Gebiet von Ardea und Lavinium (Serv. V. Aen. XII, 139), die eine von denen zu Rom zwischen der Aedes Vestae und dem Tempel der Dioskuren, die in ihr bekanntlich sich badeten. Dass aber in diesen das hellenische Gegenbild der Lares praestites Roms zu erkennen ist, beweist schon die frühzeitige Einbürgerung dieser Gottheiten zu Rom, welche vor allem die sog. Familienmünzen bewähren.

[5] S. Cato bei Serv. Aen. I, 269; Strab. XIII, 1, 53 p. 608; Liv. I, 1; Cass. Dio fr. 4, 5 u. sonst.

[6] Mit Unrecht schreibt Schwegler, r. G. I S. 284 auf die Autorität des Verf. von de orig. gentis R. 12, 5 gestützt Cato die Angabe zu, Lavinium seie an der Stätte, wo die Sau die 30 Ferkel warf, gegründet worden. Vgl. Jordan a. a. O. p. XXXI sq. Vielmehr wurde nach Cato wie nach Fabius Alba longa an der Stelle erbaut, wo die Sau wirft und wiedergefunden wird. S. Fabius (bei Synk. I p. 366 ed. Bonnens. aus Diodor. VII (fr. III ed. Didot.) fr. hist. Gr. t. III p. 92, wo das Fr. noch dem angeblichen, von Hertz beseitigten Numerius Fabius zugeschrieben wird. Auch nach Varro l. L. V, 144 gehört die Sau Alba an. Die Erzählung bei Dionys. I, 56 sq. trägt den Charakter späterer Umbildung deutlich genug. Übrigens stimmt es zu dem hier verfolgten Gedanken, dass auch die Sau bei Cassius Hemina (ap. Diomed. I p. 379) nach Rom übertragen wird. Vgl. Non. p. 114 Grundulsis.

[7] Dionys. a. R. I, 59.

Es entzündet sich von selbst ein helles Feuer. Ein Wolf schleppt Holz herbei, um die Flamme zu nähren, ein Adler facht sie mit seinen Flügeln an, ein Fuchs will sie mit seiner in den Fluss getauchten Ruthe wieder löschen. Schwegler wollte in dem Fuchs die röthlichen Rutuli erkennen. [1] Er sah also nicht, dass auch der Fuchs einen Gott bedeuten müsse und doch hatte schon Klausen [2] in ihm Liber errathen. Nur erkannte auch dieser nicht, dass die Erzählung von Dionys entstellt ist. Liber vertritt in der Gruppe das befruchtende Nass und war ursprünglich sicher nicht als störend gedacht. Es ist das um so gewisser, da der Cult des Liber und der Libera [3] in Lavinium besonders eifrig und ausgelassen begangen wurde. War ja doch ein ganzer Monat daselbst dem Liber geweiht. [4] Überdiess stellt sich durch verschiedenes eine sehr enge Beziehung von Liber zu Faunus heraus, [5] wodurch das Hinzutreten des Liber-

[1] Röm. Gesch. I, 330 f.

[2] Aen. und die Penaten II S. 775 ff.

[3] Gewiss hängt Liher nnd Lihera mit liho, λείβω zusammen. Sie sind ähnlich wie Dionysos Gottheiten des befruchtenden Nasses im weitesten Sinn des Worts. Vgl. wegen Dionysos o. S. 361 f.,

[4] Augustin c. D. VII, 21. Vgl. Preller, r. M. S. 442.

[5] Plin. XIX, 4, 19 § 50: horto et foro tantum contra invidentinm effascinationes dicari videmns in remedio satyrica signa. Diese Satyrica signa erinnern schon für sich allein an die italischen Satyrn, die Faune (vgl. in Betreff der Identificierung von Satyrn und italischen Faunen Ov. metam. VI, 392 sq.; I, 193; XIV, 637). Nnn giht Serv. V. Aen. III, 20 an: quod autem de Lihero diximns haec causa est, nt signnm sit liherae civitatis. nam apud maiores aut stipendiariae erant aut foederatae aut liherae. sed in liheris civitatihns simulacrum Marsyae erat, qni in tntela Liheri patris est. Vgl. IV, 58 nnd Charax im Etym. m. p. 525, 89 in fr. hist. Graec. t. III p. 641, 22: Dionysos seie nach Italien gekommen und hahe dort Silene zurückgelassen. *τοὺς δὲ τραπῆναι ἐπὶ ἀμπέλων ἐπιμέλειαν, καὶ εὔοινον γενέσθαι τὴν Ἰταλίαν· τοὺς δὲ γεωργοὺς οἱ Ἰταλοὶ κολώνους ἐκάλουν· ὡς καὶ ἱδρύσασθαι τοιαῦτα ἀγάλματα οἰνοφοροῦντα ἐν ἀσκοῖς. Ἐσπούδαζον δὲ, καὶ ἃς ᾤκουν πόλεις οἱ Ἰταλοὶ, τιμὴν ταύταις παρέχειν, ἀνιστάντες δαίμονά τινα ὡς πρεσβύτην ὅμοιον Σειληνῷ, ἵνα καὶ τῇ κοινωνίᾳ τῶν ἱερῶν συγκραθῶσιν. Αἱ δὲ πέδαι περιτιθέμεναι κτλ.*

Faunus zu der Gruppe Jupiter, Vesta, Mars noch verständlicher wird.

Eine ähnliche Gruppe — aber ohne den Fuchs — ist das Symbol der Gründung von Lanuvium, [1] und diese Sage mag hier wohl ursprünglicher sein.

Wesentlich verschieden wird die Gründung Praenestes erzählt. Die Schwester der ‚Digitier' gebiert hier von einem in ihren Schooss gesprungenen Funken [2] den Caeculus, der sodann ‚in foco', [3] ‚iuxta ignes' [4] als ein ‚pignus flammarum' [5] gefunden wird.

Nun heisst Caeculus ein Sohn des Vulcanus, [6] eine Ableitung, die seine Feuernatur ausdrückt, aber im übrigen wohl mit Recht schon von Schwegler als graecisierend bezeichnet worden ist, [7] und der Schwester der *Fratres Digitii,*

[1] Es ist diess ersichtlich ans Münzen des L. Papius Celsns (geprägt zwischen 705 nnd 709, Mommsen Gesch. d. röm. Münzw. S. 651), die auf dem Revers den Kopf der Juno Lannvina, auf dem Avers in der Mitte ein Feuer, rechts einen Wolf mit einem Span im Manl, links einen Adler mit den Flügeln das Feuer anfachend zeigen, Eckhel, D. N. V, p. 267 sq. Riccio, le monete delle ant. fam. di Rom. p. 162 n. 2. tav. 35 n. 1. Panofka, Terracotten des k. Mus. zu Berlin 1842. 4. p. 34 ff. Schon der Umstand, dass in Lavinium noch ein Fuchs bei der Gruppe ist, scheidet diese Lanuvinische von der Gruppe in Lavinium.

[2] S. Serv. V. Aen. VII, 678: Praeneste —. Ibi erant pontifices et dii Indigetes sicut etiam Romae. Erant etiam dno fratres, qui *divi* appellabantur. Horum soror dum ad focum sederet, desiliens scintilla eius uterum percussit; unde dicitur concepisse. Postea enixa etc. Vgl. mythogr. Vat. II. 184 p. 136 ed. Bothe.

[3] Cato (s. d. schol. Veron. z. V. Aen. VII, 681 p. 99, 6 Keil; Cat. — reliq. ed. Jordan p. 13, 22) in originibns ait Caeculum virgines aquam petentes in foco invenisse ideoque Vulcani [filium eum ex]istimasse, et qnod oculos exiguos haberet, Caeculum appellatum. hic. colle[cticiis] pastoribus nrbem Praeneste fundavit. Vgl. V. Aen. VII, 678 sqq. Rationalistische Umdeutung beim Myth. Vat. I. 84 p. 29 ed. Bothe.

[4] Solin. 2 p. 9 G.; Serv. a. a. O.

[5] Mart. Cap. VI § 642.

[6] So bei Cato, Verg., Serv., den Mythogr. a. a. O. Mart. Cap. a. a. O. nennt ihn 'Ulyssis nepotem'.

[7] R. Gesch. I S. 715 A. 5.

'der göttlichen Brüder'. [1] Man mag die *fratres Digitii* oder *Depidii* im übrigen erklären wie man will, die zwei Lares Praestites werden jedesfalls darin versteckt sein. An wen aber hat man bei der im Herde waltenden Schwester eher zu denken, als an Vesta? Jedesfalls weist uns die ganze Geschichte auf Götter hin, die in und am Herde walten. [2]

Überdiess stimmt der Name Caeculus evident zu Cacus, dem feuerspeienden Wesen und der wie Vesta verehrten Caca, [3] sowie zu Caecilia.

Und Cacus selbst heisst in der Chronik von Kymae der erste Beherrscher Roms. [4]

ZURÜCKFÜHRUNG DER RÖMISCHEN SAGEN AUF DIE LATINISCHEN (UND SABINISCHEN) SAGEN.

Kein Zweifel, dieser Cacus, die Erzählung von der Geburt des Servius, von der des Romulus in der Fassung des

[1] Bei Serv. heissen sie 'divi', beim Mythogr. Vat. II 'divini'. Die Schol. Veron. a. a. O. fahren fort: hunc Varro ab Depidiis pastoribus educatum ipsique Depidio nomen fuisse et datum cognomentum Caeculo [tradit] libro, qui inscribitur Marius aut de Fortuna. Nun haben nach Casaubon., Plin. exercitat. zu Solin. a. a. O. die besseren und älteren Codd. des Solin. Digidii, oder auch Digitii. Wir müssen desshalb einstweilen unentschieden lassen, wie ihr wirklicher Name war.

[2] Vgl. Preller, r. M. S. 647, A. 5.

[3] Serv. Verg. Aen. VIII, 190: Hunc (Cacum) soror sua eiusdem nominis prodidit, unde etiam sacellum meruit, in quo ei per virgines (al.: pervigili igne sicut) Vestae sacrificabatur. Mythogr. Vat. II, 154 und III, 13, 1 extr.: per virgines Vestae sacrif. Vgl. Lact. I, 20, 36. Vgl. Ambrosch, Religionsbücher d. R. S. 52 Anm. 193: ‚Ich trage kein Bedenken, anzunehmen, dass Cacus und Caca ein uraltes Götterpaar gewesen'.

[4] Festus p. 266 Romam; fr. hist. Gr. IV p. 434. Prellers Conjectur (die Regionen d. St. Rom S. 153): Caci et Pinarii unitarum virium imperio ist mehr scheinbar als haltbar.

Beachtung verdient endlich, dass die Casa Romuli hart an der Scala Caci lag. S. Plut. Rom 20 nach Schwegler, r. G. I S. 393. Höchst wahrscheinlich lag aber in der Nähe dieser Treppe auch das Atrium Caci (Diod. IV, 21); vgl. Schwegler S. 374.

Promathion weisen nach Praeneste. [1] Überhaupt lässt uns ein Blick über diese italischen Städtemythen in ihnen sofort fast sämmtliche Gestalten der römischen Gründungssagen wieder finden.

Vor allem treten wiederholt Laurenterkönige als Eltern der Stadtgründer auf. [2] Es erscheinen Picus, Faunus-Euander-Faustulus und Latinus-Aeneas.

Die Gattin von Faunus ist Fauna-Fatua, [3] welche der Acca Larentia entspricht. [4] Latinus sodann gehört hier aufs engste in den Begriffskreis von Picus und Faunus und damit von Mars. Denn Mars entspricht vollständig dem Faunus, der sein [5] wie des Picus Sohn [6] heisst, wie denn überhaupt »die Begriffe dieser drei Gottheiten auf allen Puncten ineinander übergehen«, [7] speciell aber Mars und Picus kaum auseinanderzuhalten sind. Beide, Faunus wie Mars, erscheinen als identisch mit Silvanus. [8] Die Gattin des Mars ist die-

[1] Wenn irgend eine Stadt Latinms, verdient diese eine gründliche Monographie. Hier lag es nahe, die Beziehnngen von Caeculus zur Fortuna Primigenia zu Praeneste, wie die von Servins zur Fortuna in Rom zn untersnchen. Doch mag es genügen, daran zn erinnern (vgl. einstweilen Preller, r. M. S. 552 ff.).

[2] Vgl. Augustin. c. D. XVIII, 15: Iam ergo regnabant Laurentes utique in Italia, *ex quibus evidentior ducitur origo Romana* post Graecos.

[3] S. o. S. 394.

[4] Plnt. q. R. 35 sagt ausdrücklich, indem er allerdings die Hercnles zugeführte Buhle als eine von der Amme des Romulus verschiedene im Auge hat — allein zwei Accae Larentiae gibt es natürlich für uns nicht —: *Τῇ δὲ ἑτέρᾳ Λαρεντίᾳ Φαβόλαν ἐπίκλησιν εἶναι λέγουσιν.* Denn dass Favola mit Fatua gleichzustellen ist, kann einem Zweifel nicht unterliegen. Vgl. Schwegler, r. G. I S. 433 A. 7; Preller, r. M. S. 422. S. o. S. 383.

[5] Dionys. I, 31; App. bei Phot. bibl. 57 p. 16, b, 10. Martius Picus bei Arnob. V, 1 p. 154.

[6] S. o. S. 393.

[7] Vgl. Schwegler, r. G. I S. 232 f.

[8] Faunns bei Isid. VIII, 11, 81. Vgl. Gerhard, hyperb.-röm. Stndien II S. 92 A. 5. Mars bei Cato r. r. 83: Marti Silvano.

selbe wie die des Faunus, Fauna. Da also Latinus des Faunus Sohn heisst,[1] tritt auch er ebendamit in die engste Beziehung zu Mars.

Mars vermählt sich zu Rom mit der Vestalin.[2]

Nun scheint zwar die Erzeugung der Zwillinge durch Mars und die Vestalin dem Ursprung eines hellenischen Heros aus der Vermischung eines göttlichen Vaters mit einer sterblichen Jungfrau ganz entsprechend.

Doch sagt schon Schwegler, die Vestalin erinnere an Vesta, durch die Sage von der Geburt aus Mars und der Vestalin würden die Zwillinge an Mars und Vesta geknüpft.[3]

Man könnte sagen, auch andere Göttinnen, welche die hellenistische Umbildung zu menschlichen Jungfrauen depotenziert hat, erscheinen als Vestalinnen, so vor allen Tarpeja, in der schon Niebuhr die Göttin ahnte. Doch ist Tarpeja wohl schwerlich in der Sage Vestalin gewesen,[4] und Ilia ist es jedesfalls in viel bedeutungsvollerer, in allgemein anerkannter Weise.[5]

Soviel ist zuzugeben, der Name 'Vestalin'[6] reicht noch nicht hin zur Göttin Vesta zu gelangen.

[1] S. o. S. 393.

[2] S. o. S. 373; 388 u. ö.

[3] Schwegler, r. G. I S. 430 und vor ihm Schwenck, d. Mythol. d. Römer S. 64 Anm.

[4] S. o. S. 306 A. 2.

[5] Wenn Ocrisia Herdpriesterin ist, so ist sie es ja nach unsrer Auffassung in demselben Sinn und aus demselben Grunde geworden wie Ilia. Wenn auch Taracia Vestalin heisst (Gell. VII (VI) 7; Plin. h. n. XXXIV § 25, s. o. S. 384), so gilt eben auch von ihr, dass die 'Vestalin' mit Roms Gründung in Zusammenhang gebracht wird, wenn die Taracia gleich eher zu Acca Larentia als zu Vesta gehört. Aber wir haben uns schon mehr als ein Mal davon überzeugen müssen, wie fliessend die Grenzen dieser Götterkreise sind.

[6] Die Mutter der Zwillinge hiess ohne Zweifel früher 'Vestalin' schlechtweg. Erst später bekam sie den Namen Rhea (Silvia). Rhea und nicht Rea. Einmal hat Rhea jedesfalls die bessere Autorität für sich. Prellers Einwand aber, dass die Annahme des Namens Rhea auf ein zu junges Datum führen würde, ist durch den an die Spitze der

Aber mancherlei Analogien scheinen darauf hinzuführen.

Man wird in Mars die Einheit, den Urquell der Laren in ähnlicher Weise zu erkennen haben, wie in Semo Sancus den der Semonen, in Jupiter Dius Fidius den der Genien.

Die Grundbedeutung von Mars steht freilich noch lange nicht fest. Auch Mommsen hat sich neuestens für die Etymologie erklärt, welche in ihm den Mörder erblickt.[1] Diese Annahme beruht bei ihm auf der Voraussetzung, dass Maurs die älteste überlieferte Form sei. Nach Ritschls Untersuchungen 'über Vocalunterdrückung in der Schrift'[2] ist diess aber nur abbrevierte Schreibung für Mavors.

Allerdings war Mars, wie es scheint, Unterweltsgott nach den beiden Seiten hin, nach der segenspendenden wie nach der furchtbaren. Doch wird es noch weiterer Beweise bedürfen, bis für Mars als ursprüngliche Grundbedeutung die des »Mörders« als feststehend wird angesehen werden können. Jedesfalls nach seiner segenspendenden, Fruchtbarkeit des Erdbodens verleihenden Seite und nicht nach der furchtbaren, Tod und Verderben bringenden Seite hin berührt sich Mars mit Picus und mit Faunus, dem 'gnädigen' Gott.

Nun erinnere man sich wieder an 'picus' und 'parra'. Werden wir jetzt nicht das Recht zu der Annahme haben, dass auch die erste römische Gründungssage ein Element enthielt, das Roms Gründer von Vesta abstammen liess, von Picus Martius und Vesta, dass am Ende doch — man weiss, wie Picus, Faunus, Saturnus, Latinus fortwährend in einander

Anmerkung gestellten Satz beseitigt. Der Name Rea wäre aber auch geradezu falsch, denn eine capierte und inaugurierte Vestalin ist stets eine solche, 'quae vota iam solvit', sie ist damnata, nicht rea voti. S. Macrob. Sat. III, 2, 6.

[1] Röm. Gesch. I[3] S. 43 Anm. *; 165.

[2] S. Ritschl im n. rh. Mus. XVI 1861. S. 601 ff. Darnach ist Mavrte 'ohne Schwa zwischen v und r nicht sprechbar' und 'wollte man sagen, dass das, wie Mavorte beweist, ursprünglich hier unbestreitbare consonantische v doch in der Contraction vocalisch werden konnte', wo 'sich jedoch alsdann schwer begreifen liesse, wie aus Maurte ein Marte hervorgegangen sein sollte', so wäre es also jedesfalls eine spätere Form.

übergehen, auch die Verbindung von Mars mit einer Vestalin als die hellenistische Umbildung der Ehe von Mars und Vesta anzusehen ist?

Dazu stimmt in überraschender Weise, dass am 1. März, an dem das Hauptfest des Mars war, [1] auch das heilige Feuer der Vesta erneuert wurde. [2] Und es ist nicht ohne Belang, dass der Flamen des Quirinus, d. h. des als Gott gedachten Stadtgründers, die Vestalinnen beim gallischen Einfall auf ihrer Flucht nach Caere geleitet, und dass die Jungfrauen die Heiligthümer, die sie nicht mitnehmen konnten, 'sacello proximo aedibus flaminis Quirinalis' vergraben. [3]

Auch diese Sage weist uns nach Laurentum: Mars und die Vestalin, Latinus und Amata bieten unverkennbare Analogien!

Denn ganz ebenso, wie in Rom Mars Gatte der Vestalin ist, heisst in Laurentum Latinus Gemahl der Amata. Amata aber nennt der Pontifex die Jungfrau, die er als Dienerin für die Göttin capiert. [4] Und diese Amata ist dem Vergil selbst eine Schwester der See- und Quellengöttin Venilia. [5] Die Schwester einer Göttin ist aber gewiss ursprünglich nicht eine Vestalin, sondern die Feuergöttin Vesta.

In thier-symbolischer Form erscheinen die beiden Götter Mars und Vesta zu Rom in Picus und Parra. Denn der Specht ist Vogel des Mars, die Parra der Vesta. [6]

[1] C. I. L. I p. 387.

[2] S. o. S. 287 A. 6.

[3] Liv. V, 40. Plut. Cam. 20 sagt geradezu: ὑπὸ τὸν νεὼν τοῦ Κυρίνου. Borghesi (Giorn. Arcad. I (1819) p. 58 f.), dem Schwegler beistimmt (r. G. III S. 250), bezieht auch das Elogium bei Orelli 537 = C. I. L. I p. 285 auf den Flamen. Mommsen dagegen a. a. O. stimmt Niebuhr, r. G. II S. 606 A. 1201 bei, der dort an Albinius denkt, wie schon Fabretti (s. Mommsen a. a. O.) ergänzt hatte.

[4] Verg. Aen. X, 75; VI, 90; VII, 366; XII, 29.

[5] S. o. S. 397 A. 1.

[6] Non. p. 518 Hyginus: est parra Vestae, picus Martis. Wegen des Spechts s. noch weitere Stellen bei Schwegler, r. G. I S. 415 f. A. 3.

Latinus freilich ist, so eng er sich einerseits mit Mars berührt, [1] andrerseits auch wieder nichts anderes als die hellenistische Verhüllung des Jupiter Latiaris. Da in Mars [2] die Einheit, der Urquell der Laren zu erkennen sein wird, wie in Jupiter der der Genien, und da Laren und Genien vielfach in einander übergehen, so kann es nicht überraschen, wenn das gleiche bei Mars und Hercules-Dius Fidius der Fall ist.

Aeneas verschwindet im Numicius, um fortan, zum Jupiter Indiges erhöht, als Gott zu walten. [3] Oben nun [4] hiess des Aeneas Gattin Lavinia. Aber wir haben Spuren von einer andern Gemahlin des Latinus.

Nach Ovid [5] gab sich Anna Perenna aus Furcht vor der Eifersucht der Lavinia den Tod. Sollte sie nicht Gattin des Stromgottes gewesen sein, Anna Perenna die Göttin des Amnis Perennis, [6] sie, deren Fest zu Rom am selben Tag begangen wurde, [7] an welchem Jupiter — es war an den Iden des März — vom Pontifex max. und der Virgo Vestalis max. (?) ein heiliges Opfer gebracht wurde? [8]

Die Geschichte von dem albanischen König Tiberinus, der im Strome ertrunken sein und ihm so seinen Namen gegeben haben soll, [9] ist natürlich ohne allen Werth. Es ist

[1] S. o. S. 393 f.; 401.

[2] Die enge Verbindung von Mars und Laren erhellt besonders deutlich schon aus dem berühmten Lied der Arvaltafeln. S. jetzt dasselbe nebst der Litteratur darüber im C. I. L. I p. 9 sq. n. 28.

[3] S. o. S. 396 A. 4.

[4] S. o. S. 404.

[5] Ov. fast. III, 647 sqq.

[6] Ov. fast. III, 653 sq.: placidi sum nympha Numici. Amne perenne latens Anna Perenna vocor. Vgl. Klausen, Aeneas und d. P. S. 719; Schwegler r. G. II S. 241; Preller S. 520, während diesem S. 304 eine äusserst künstliche Erklärung noch als »das Richtige erscheint«.

[7] C. I. L. I p. 388. Mommsen C. I. L. I p. 375 bezweifelt die 'Feriae', aber schwerlich mit ausreichendem Grund.

[8] S. o. S. 311 A. 2.

[9] Varro l. L. V, 30; Liv. I, 3; Ov. fast. II, 389; metam. XIV, 614; Serv. V. Aen. VIII, 72; 330.

das ein spätes, den alten Sagen nachfabuliertes Machwerk. Dagegen ist beachtenswerth, dass auch Janus Quellgottheiten zu Frauen gegeben werden. [1]

Ebenso wie sein Doppelgänger Aeneas als Jupiter Indiges waltet Latinus im Numicius bei Lavinium. [2]

Offenbar haben also der Stromgott und seine Gemahlin ihren Reflex in der Sage von Laurentum und Lavinium, hier, insofern man Anna Perenna als Gattin des Latinus voraussetzt, [3] in Laurentum, insofern auch in Rom die 'Vestalin' es ist, welche sich mit dem Stromgott vermählt.

Merkwürdigerweise finden wir die drei Götter Jupiter, Mars und Feuergottheit beisammen als Stadtgründer von Lanuvium in jener höchst beachtenswerthen, auf Münzen einer aus Lanuvium stammenden Gens dargestellten Gruppe [4], während denselben in Lavinium noch Liber zugesellt wurde. [5]

Und auch zu Rom ruft Romulus bei Ovid, indem er die Furche zur Stadtgründung zieht, [6] Jupiter, Mavors und Vesta an.

condenti Juppiter urbem
Et genitor Mavors Vestaque mater ades.

Jupiter heisst hier stadtgründend, Mars Erzeuger, Vesta Mutter. Gewiss könnte hier eine voraussetzungslose Exegese das 'mater' kaum anders denn im stricten Parallelismus zu 'genitor' erklären, wäre nicht bekannt, dass Ovid nichts von Vesta als Mutter des Romulus weiss. Aber sollte hier nicht eine alte Formel, ein vielleicht uraltes Carmen zu Grunde liegen? [7]

[1] S. o. S. 397 A. 2.
[2] S. o. S. 395.
[3] S. o. S. 405.
[4] S. o. S. 399.
[5] S. o. S. 398.
[6] Fast. IV, 826 sqq.
[7] Man könnte gegen diese Voraussetzung einwenden, dass auch sonst Jupiter, Vesta und Mars verbunden sind. S. o. S. 218. Aber geht nicht vielmehr umgekehrt hieraus hervor, dass diese drei Gottheiten in näherer Beziehung zu einander stehen?

Endlich darf nicht übersehen werden, dass der im Strom waltende Gott sowohl in Rom, wie zu Lavinium Jupiter ist, der ja auch direct als der Vater des Stadtgründers von Rom bezeichnet wird. [1]

Einmal scheint Vesta selber Bezug zum Flussgott zu haben. Vergil [2] sagt von ihr:

Vestaque mater
quae Tuscum Tiberim et Romana Palatia servas.

So ragt auch hier Vesta herein. Immer wieder macht sich bei diesen römischen Göttern der Mangel einer fest abgegränzten Individualität geltend, immer wieder gehen ihre Begriffe in einander über, wie Kreise, die durch ins Wasser geworfene Steine hervorgerufen sind, in einander zerfliessen. Als weitere Mutter der Zwillinge erschien sodann die Gattin des Faustulus, Acca Larentia, in der man eher Fauna, d. h. Bona Dea, denn Vesta zu suchen haben wird. Als Laren-Mutter scheint auch sie am Herde heimisch. Aber sie berührt sich mehr mit den Lares agrestes, die für die Fruchtbarkeit der Felder sorgen, als mit dem Lar familiaris, der mit Ocrisia oder vielmehr mit Caecilia-Caca-Vesta den Servius erzeugt, eine Sage, die, wie wir uns erinnern, zu dem Gründungsmythos von Praeneste stimmt.

Acca Larentia wird auch in der Lupa oder Luperca versteckt sein, an die das Lupercal gemahnt [3] und neben welcher die Ficus Ruminalis stand. [4] Bei diesem Feigenbaum befand sich ein Heiligthum der Rumina, [5] von welchem derselbe seinen Namen hatte. Rumina ist die säugende, [6] eine

[1] S. o. S. 310 und 384.

[2] S. Verg. georg. I, 499 sq.

[3] S. o. S. 389 A. 3.

[4] Plin. h. n. XV § 77; Serv. Aen. VIII, 90: ficus Ruminalis, quae fuit, ubi nunc est Lupercal. Vgl. Ov. fast. III, 411; Varro l. L. V, 54; Plut. Rom. 3 sq.; Dionys. I, 79.

[5] Varro r. r. II, 11, 4 sq. Vgl. Schwegler, r. G. I. S. 421.

[6] Corssen, krit. Beitr. z. lat. Formenl. Leipz. 1863. S. 427 ff. leitet das Wort ab von der Sansk. Wz. sru = fluere, und erblickt in rumen das Euter als »fliessendes« und sodann in Rumina die Eutergöttin.

Göttin des Säugens, ohne Zweifel eine Indigitation der Fauna,[1] die in thiersymbolischer Form als säugende Lupa oder Luperca im Mythos auftritt.[2]

Aber auch Hercules, der Himmelsgott, den wir als Gemahl der Stromgöttin erblickt haben, buhlt mit Acca Larentia, mit Faula, mit Launa,[3] die in Lavinium als Lavinia Gattin des Aeneas ist.[4] Andrerseits steht die Gattin des Faunus[5] als Carmentis in naher Beziehung zu den Quellen.[6] Und wiederum ist Hercules selbst mit Mars zusammengeflossen. Auch er, wie Faunus und Mars,[7] erscheint als Silvanus, und sitzt als solcher auf einem Relief zu München gegenüber einer Herme des Lar agrestis, Priapus,[8] während der dabei befindliche Hund sich bei unsrer Auffassung des Faunus und dessen Beziehung zu den Laren und Lupercus von selbst erklärt. Ja Jupiter heisst bei Augustin Ruminus.[9]

Und mit einem Worte soll schliesslich noch der sabinischen Sagen, insbesondere der von Cures gedacht werden, wo 'Modius Fabidius' ein Sohn von Quirinus heisst.[10]

Ferner werden Pales und Vesta identificiert.[11] Nun

[1] Vgl. Schwegler a. a. O. S. 422.

[2] Wie sich zu dieser Rumina der Name 'Roma' verhält, lasse ich unentschieden. Der Name Romulus ist selbstverständlich erst spät aus Roma herausgesponnen worden, als man dem hellenistischen Heros einen Namen schöpfen musste. Corssen a. a. O. leitet Roma von derselben Wurzel ab, wie rumen (ruma), Rumina, erklärt das Wort aber als 'Stromstadt.'

[3] S. o. S. 382.

[4] S. o. S. 376 f. A. 2; 404 f.

[5] S. o. S. 393 f.

[6] S. o. S. 394.

[7] S. o. S. 401.

[8] Abgebildet bei Winckelmann, monumenti inediti (Donaueschingen 1828) Nr. 67. Die Ochsen in der unten befindlichen Grotte sind natürlich die des Cacus-Euander-Hercules.

[9] Aug. c. D. VII, 11.

[10] S. o. S. 393 A. 2.

[11] S. o. S. 339 A. 1.

gelten die am 21. April gefeierten Palilien als der Geburtstag der Stadt.[1] An ihnen aber wird aus der Aedes Vestae das Bohnenstroh, die Asche der an den Fordicidien, dem Feste der Tellus, geschlachteten ungeborenen Kälber, und das Blut des dem Mars geopferten Octoberrosses bei den Vestalinnen geholt.[2]

Selbst von Acca Larentia dürfen wir Vesta nicht schlechtweg trennen. Die enge Verbindung mit den Laren des Hauses vermittelt die mit den Laren des Feldes. Indem Vesta mit Pales identificiert und für eine Erdgöttin erklärt wird,[3] tritt sie überhaupt in diesen Kreis ein, und da diese Erdgöttinnen sämmtlich nur die verschiedenen Seiten einer und derselben göttlichen Kraft symbolisieren, so lassen sich scharfe und feste Grenzlinien hier in keiner Weise festhalten.

Denn mit bestimmten Worten sagt uns Cornelius Labeo,[4] der Maia seie an den Kalenden des Mai unter dem Namen Bona dea eine Aedes geweiht worden; dass Bona dea und Terra identisch seien, lasse sich aus geheimeren Riten beweisen; und endlich »hanc eandem Bonam Faunamque et Opem et Fatuam *pontificum libris* — die Sache war also officiell anerkannt, 'symbolisch' festgestellt — indigitari.« Enge Beziehungen zu Ops, Tellus und Bona dea ergab schon der Cultus, sowie zu Faunus (Lupercus).[5] Und es ist diess um so bezeichnender, da Maia, die hier mit Ops, Tellus, Terra, Fauna-Bona dea identificiert wird, in den alten römischen Gebeten als 'Maia Volcani' angerufen und Gattin des Feuergottes genannt wurde.[6] Ausserordentlich charakteristisch für die römische Religion ist dabei, dass, während Vesta ihren jungfräulichen Charakter verliert, sofern sie in die Kreise dieser Erdgöttinnen geräth,

[1] S. o. S. 312 f.
[2] S. a. a. O.
[3] S. o. S. 336 und u. S. 422 A. 1.
[4] Bei Macrob. Sat. I, 12, 21. Vgl. u. S. 422 A. 1.
[5] S. o. S. 313.
[6] Gell. n. A. XIII, 23; Macrob. I, 12, 18.

von Bona dea andrerseits ihre Keuschheit erhoben wird.[1] Vergebens suchte sie ihr Vater Faunus durch Schläge mit Myrthenruthen zu nöthigen, da sie ihm nicht einmal, als er sie trunken gemacht hatte, sich ergeben hatte. Erst, wie er sie als Schlange beschlich, vermochte er ihre Keuschheit zu rauben.[2]

Dieser Mythos ist, wie so häufig in Rom, der Reflex der Cultgebräuche. Den Tempel der Göttin durfte kein Mann betreten,[3] und bei dem Feste der Bona dea mussten bekanntlich alle männliche Wesen dem Hause fern sein,[4] auch Thiere,[5] und selbst Bilder, die männliches darstellten, verhüllt werden,[6] ja ein Mann sollte den Namen der Göttin gar nicht hören.[7] Den Schlägen mit Myrthenruthen und der Trunkenheit entspricht der Brauch, dass im Tempel der Bona dea kein Myrthenzweig geduldet wurde, während eine Weinlaube über ihrem Haupte sich wölbte und ein Krug mit Wein neben ihr stand.

[1] Cic. de har. resp. 17, 37; Tert. ad nat. II, 9; Serv. V. A. VIII, 314: hic Faunus habuisse filiam dicitur omam castita (l. omnium castissimam) et disciplinis omnibus eruditam etc. Vgl. Ovid. fast. V, 153. Sofern Faunus nicht als ihr Vater, sondern als ihr Gemahl gedacht wurde, suchte man ihre Keuschheit alsdann darin, ut nemo eam quoad vixerit praeter virum suum mas viderit. Freilich führt Lactanz dafür Varro als Autorität an, während wir bei Macrob. a. a. O. I, 12, § 27 lesen: quam *Varro* Fauni *filiam* tradit adeo pudicam, ut extra γυναικωνῖτιν numquam sit egressa nec nomen eius in publico fuerit auditum nec virum umquam viderit.

[2] Macrob. a. a. O. § 24. Anders wird die Geschichte von den Schlägen mit der Myrthenruthe und der Trunkenheit da erzählt, wo Bona dea Gattin des Faunus heisst. S. Plut. Caes. 9; qu. R. 20; Arnob. V, 18; Lactant. I, 22, 11.

[3] Ov. fast. V, 153; Lact. inst. III, 20, 4; Macr. Sat. I, 12, 26.

[4] Cic. ad fam. I, 9, 4; de dom. s. 40, 105; de har. resp. V, 8; 17, 37; 18, 38 (vgl. Schol. Bob. p. 329); Ov. a. a. III, 639; Cic. parad. IV, 2, 32; Tib. I, 1, 24; Liv. perioch. CIII; Senec. ep. (XVI, 2) 97, 2; Juv. VI, 339 sqq.; Plut. Caes. 9; Cass. Dio XXXVII, 45; s. d. Stellen bei Marquardt, H. d. r. A. IV S. 290 A. 1877.

[5] Juv. VI, 339.

[6] Juv. VI, 340 sq.; Senec. a. a. O.

[7] Cic. de har. resp. 17, 37.

Auch die Schlangengestalt von Faunus ist beachtenswerth. Denn wie eine heilige Schlange bei dem Bilde der Bona dea sich befand [1] und andere zahme Schlangen in ihrem Tempel gehalten wurden, [2] hüteten die Vestalinnen eine Schlange und finden wir dieselbe bei dem Bilde der Vesta. [3]

So sehen wir von allen Seiten her in diesen Mythen Vesta und Faunus einander näher gebracht, wie uns oben in der Sage von der Stimme aus dem Hain der Vesta ein Bezug von Faunus zu unsrer Göttin entgegentrat. [4]

Ja jetzt überrascht uns selbst das Verhältniss von Priapus zu Vesta nicht mehr. Denn in Priapus ist der ins fremdländische übersetzte Lar agrestis zu erkennen. [5]

[1] Plut. Caes. 9.

[2] Macrob. Sat. I, 12, 25.

[3] S. o. S. 336 f. A. 1.

[4] S. o. S. 343 f.

[5] Vgl. für diese Behauptung insbes. Tibull. I, 1, 17. Dasselbe, was von der Beziehung des Lar agrestis zu Priapus gilt, gilt auch von Lar familiaris und Priapus. Der Lar familiaris hat sich uns in den Mythen selbst als phallisch erwiesen. Mutunus Tutunus ist offenbar nur eine Indigitation desselben und für Mutunus Tutunus setzt Augustin (c. D. VI, 9) bei Erwähnung jenes berüchtigten Brauchs der neuvermählten Frau (s. Tert. ad nat. II, 11; apol. 15; Arnob. IV, 7; Aug. c. D. IV, 11; vgl. Arn. IV, 11 und Lact. I, 20, 36) einfach Priapus. S. noch Festus p. 154 Mutini Titini sacellum.

Auf einem Basrelief von Pompeji (Cabinet secret de Naples. Paris 1836. 4. pl. VIII), das die Vorbereitungen zu diesem Brauche darstellt, trägt der Mutunus Tutunus Bockshörner und -Ohren, ist also als ein faunisches Wesen aufgefasst. Den Act selbst, den die Frauen o. Z. nur symbolisch vollzogen, ist auf pl. VII (= Wieseler, D. d. a. K. I, 44, 548, vgl. Hirt a. Bilderb. T. 21, 3) an einer ähnlich gebildeten Pans- oder Faunusherme eine Panin oder Faunin wirklich auszuführen im Begriff. Laren und Faune kann man sich nicht eng genug verbunden denken. Die Laren stehen zu Faunus in ganz ähnlicher Beziehung wie zu Mars, von dem Faunus selbst nur die eine Seite darstellt.

Endlich ist unter den Gesichtspunct dieser Verbindungen offenbar auch der Cult des Fascinus durch die Vestalinnen zu stellen. Es war das in diesem Fall sicher nicht blosses Amulet (vgl. im allgemeinen über die Verwendung des Fascinus als Amulet und der Amulete gegen

Endlich tritt Vesta als Caecilia auch zu Sancus-Dius fidius in ein unmittelbares Verhältniss. In dessen Heiligthum stand ihre Bildsäule.[1] Und ein Schritt weiter scheint uns von hier zur praenestinischen Fortuna hinüberzuführen.[2] Doch scheint es rathsamer, davor für jetzt stehen zu bleiben.[3]

Mit einem Wort, wie die Götter selber, so drohen auch ihre Mythen fortwährend in einander überzugehen. Doch galt es, nicht bloss dieses Ineinanderüberfliessen zu zeigen, sondern zuvor getrennt ins Auge zu fassen, was auch getrennt ist, und so oft es seine getrennte selbstständige Existenz verliert, eben so oft dieselbe wieder gewinnt. Es gilt überhaupt, die unterscheidenden Linien aufzusuchen und so viel als möglich festzuhalten, statt wie z. B. Zinzow in einer übrigens gründlich gelehrten Schrift gethan, alle diese Göttergestalten in einem wirren Durcheinander sich verlieren zu lassen.

Und wie insbesondere die Gründungsmythen von Praeneste, Lanuvium, Cures zeigen: in den einzelnen Städten und vollends in den verschiedenen Stämmen müssen die Mythen von den ersten Götterkönigen, die Sagen von den Eltern der Stadtgründer verschieden gewesen sein.

ERGEBNISSE.

Am engsten war — das stellt die kritische Analyse der Sagengeschichte heraus — Rom an Lavinium und Laurentum geknüpft. Und wie merkwürdig ist da die Inschrift aus Pompeji, die noch in den Zeiten des Kaisers

den bösen Blick überhaupt, O. Jahn in den Ber. d. k. sächs. G. d. W. VII. 1855 S. 28 ff.), sondern natursymbolischer Art, eine Bedeutung, die gewiss vielfach mitwirkte, wenn man in phallischen Symbolen zauberabwehrenden Schutz suchte. Vgl. über diese Bedeutung des Phallus O. Jahn selbst a. a. O. S. 68 ff., Preller, r. M. S. 104; 442.

[1] S. o. S. 386 A. 4.

[2] S. o. S. 401 A. 1. Dazu stimmt auch, dass Vesta mit dem Kind Jupiter auf den Armen soll dargestellt worden sein. S. o. S. 324.

[3] Vgl. o. S. 401 A. 1.

Claudius die Heiligthümer der Laurentes Lavinates als die 'sacra principia populi Romani Quiritium nominisque Latini' bezeichnet. [1] Vesta aber, um zu ihr zurückzukehren, muss einmal in den Strom dieser Sagen von Götterehen hineingetaucht sein.

Immer aber brach durch diese trübenden Vermischungen mit andern Göttern und Göttinnen die glänzende Klarheit der reinen jungfräulichen Göttin wieder in hellem Glanze durch.

Aus jenen alten Sagen und ihren Resten aber ist also die gangbare römische Gründungssage compiliert, indem unter hellenistischem Einfluss weggeschnitten und zugesetzt und das dadurch vorliegende Material umgebildet wurde.

Das rechtmässige Königthum des Numitor und der Thronraub des Amulius, die damit gegebene Motivierung des Priesterthums der Vestalin wie ihres Tods und der Aussetzung der Zwillinge [2], die Pflegvaterschaft des königlichen Hirten Faustulus, das sind keine ursprünglichen Elemente, das ist nicht mythisches Gold, sondern Zinn, mit dem die ächten, goldenen Mythen, nachdem sie aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang gerissen waren, nothdürftig zusammengelöthet wurden.

Unterdessen war die Bevölkerung Albas grossentheils nach Rom übergesiedelt, und diess ist der Grund, warum die Stadt in der schliesslich officiell recipierten Gründungsgeschichte eine so grosse Rolle spielt. Rom ist keine Colonie Alba longas gewesen, Rom war vielmehr — das zeigt nunmehr auch die kritische Analyse der Gründungssagen — wirklich eine Stadt, in der von Anfang an Ansiedler aus verschiedenen Städten Latiums und in Folge von der Vereinigung

[1] Orelli-Henzen 2276 = Mommsen I. R. N. 2211. Vgl. A. W. Zumpt, de Lavinio et Laurentibus Lavinatibus comment. epigr. Berol. 1845. 4 und dazu Henzen in der Jenaer Litteraturzeitung 1847 N. 60 ff.

[2] Wegen der 'Zwillinge' vgl. Preller, r. M. S. 695, der auf Praeneste und Tibur verweist.

mit der Ansiedlung auf dem Quirinal auch Sabiner sich zusammenfanden.

Jedesfalls wage ich als Resultat oft wiederholter Betrachtung dieser altitalischen Mythen und römischer Religion es auszusprechen: der hellenische Heros, der als Spross eines göttlichen Vaters und einer menschlichen Mutter halbgöttlicher Natur ist und insbesondere das bestimmteste Kennzeichen göttlicher Natur, die Unsterblichkeit, nicht besitzt, ist unrömisch, ist, wo er in Italien vorkommt, aus Griechenland importiert.[1]

Sowenig die sog. römischen Heroen sterben,[2] sowenig sind sie nur halbgöttlichen Ursprungs und umgekehrt.

Romulus und Remus sind keine Heroen. Sie sind, das kann als das sichere Ergebniss besonders von Schweglers Untersuchungen hingestellt werden, die Lares praestites Roms.

Durchweg wird der Staat, wie man leicht sieht, von Göttern gegründet, nicht von Heroen, wie in Hellas, sondern von vollen Göttern und deren Söhnen, und zwar von den Hauptgottheiten der Städte.

Und nur die Könige stammen, wenigstens in den besterhaltenen Mythen von diesen auf Erden lebenden Göttern ab. Der Staat, nicht das Volk oder die Stammesgenossenschaft ist göttlichen Ursprungs. Unter diesen Götter-Königen erscheinen die meisten der grossen Götter der italischen Völkerschaften: Saturnus, Picus, Faunus, Mars, Quirinus, wie Janus und Hercules, und deren Gattinnen.

Aus den Buhlschaften des fruchtbaren Erdgottes mit der Mutter Erde, wie aus denen der Himmelsgötter mit derselben, die von ihnen im Regen und Sonnenschein befruchtet wird, aus dem fruchtbaren, lebendigen Nass der Ströme

[1] Vgl. meine Recension von Prellers r. M. in den Ber. d. k. bayer. A. d. W. 1859 S. 406 ff. Auch Mommsen, röm. Gesch. I². S. 154; 212. I³ S. 164; 225 f. ist der Ansicht, dass es Heroen hellenischer Art in Italien überall nicht gab.

[2] Vgl. o. S. 285.

entspringen diese Götterkönige. Der Staat nimmt so seinen Ursprung in seinem Centrum, dem Königthum. Oder aber der Lar des Königshauses ist der Vater des Stadtgründers. Dieser Lar waltet im Herde, seine zeugende Kraft stellt der häufig am Herde nachgebildete Phallos symbolisch dar. Wenn nun in der Sage von Servius das Feuer selbst als zeugend, die Ocrisia oder wohl ursprünglich Caecilia-Caca als empfangend erscheint, so mag es erlaubt sein, dabei an Vesta zu denken, die auch sonst auf allen Puncten als mütterliche Göttin in diese Mythen hereinragt.

XII.

GESCHICHTE DES VESTACULTS IN ROM.

Wenn in den vorausgehenden Untersuchungen über die römische Vesta und ihre Verehrung mehr systematisch, gleichsam mehr dogmatisch verfahren wurde, so soll jetzt ein Versuch gemacht werden, die Umbildungen, welche damit vorgenommen wurden, historisch zu verfolgen.

HISTORISCHE ÜBERSICHT ÜBER DIE GESCHICHTE DER MIT HESTIA-VESTA VERBUNDENEN IDEEN.

Gewiss ist auch der öffentliche Cultus der Vesta, nicht bloss der häusliche, in Rom so alt, als die Stadt selbst. Die Errichtung eines Heiligthums, wenigstens eines Altars für die Göttin war ohne Zweifel eine mit der Stadtgründung selbst verknüpfte rituelle Handlung.

Über arische Parallelen.

Aber Vesta ist nicht bloss eine alt-italische Göttin.

Unsere Untersuchung hat darauf geführt, in Hestia-Vesta eine graeco-italische Gottheit zu erblicken. Noch weiter zurück, in das indo-germanische Alterthum scheinen uns mehrere Gründe zu führen. Schon Duncker [1] hat auf Ähnlichkeiten im Cultus unsrer Gottheit mit Agni aufmerksam gemacht. Auch dieser wird durch das Reiben zweier Hölzer erzeugt, auch er bei allen Opfern zuerst angerufen und zwar ausdrücklich in dem Sinn, dass er alle Opfer der Menschen zu den Göttern hinauf trage.

[1] S. o. S. 40 f. Ich verweise auf ihn. Dass ich schon vor dem Erscheinen seines Buches auf denselben Gedanken gekommen war, mag angeführt werden, da ein solches Zusammentreffen immer nur zur Bestätigung einer Ansicht dienen kann.

Zudem hat auch Agni das Prädicat Vivasvat,[1] oder heisst er ein Bote Vivasvats,[2] und wenn vollends Vîvanghvat im Zend der erste Opferer ist, so scheint die Möglichkeit zu weitgreifenden Combinationen im Gebiet der vergleichenden Mythologie eröffnet.

Allein wir bleiben hiebei stehen.

Noch mehr als von den Göttern der Veden und Irans halten wir den Blick fern von der vergleichenden Betrachtung slavischer, germanischer oder gar keltischer Mythologie.

Die vergleichende Forschung hat für die Philologie eine neue Aera eröffnet; sie hat diess auch für die Mythologie gethan. Aber niemand kann sich verhehlen, dass selbst die vergleichende Sprachforschung mit Schwierigkeiten verknüpft ist, die der speciellen Erforschung einer bestimmten Sprache nicht anhaften. Nicht immer wird der Blick durch die Betrachtung von gleichartigem für die Erkenntniss des gemeinsamen wie des unterscheidenden geschärft. Wenn er in allzugrosse Weiten schweift, tritt die Gefahr ein, dass ihm ganze Massen in dem bläulichen Dunst verschwimmen, der mehr poetisch ist, als geeignet, die scharfen Umrisse der Gestalten erkennen zu lassen.

Und doch befindet sich die vergleichende Sprachforschung in einer weit günstigeren Situation, als die vergleichende Mythologie. Wenn das ungebundenste Kind der vergleichenden Sprachwissenschaft die Etymologie ist, so gilt diess insbesondere von der Etymologie der Götternamen. Der Grund ist einfach der, dass die Entwicklung von Sprache und Religion nicht wirklich parallel zu sein pflegt. Trotz ihrer stets flüssigen Natur hat die Religion zugleich eine höchst conservative Tendenz. So verschiedene Ideen sich im Laufe der Zeit an einen Namen knüpfen mögen: er selbst kann fast unverändert bleiben, während

[1] S. R. Roth, die Sage von Dschemschid in der Zeitschr. d. d. morgenl. Gesellsch. IV. 1850 S. 424.

[2] R. Roth ebendas.

die Familie der Wurzel, zu der er gehört, unterdessen die reichste Entwicklung durchmacht. Es hat sich uns diess bei Hestia-Vesta selbst herausgestellt. Ferner bleibt schon bei der Schöpfung eines Götternamens ein incommensurabler Rest, der in dem Namen nicht aufgeht. Die Sprachforschung hat in der Sprache ein Object vor sich, das als solches Form und Inhalt zugleich ist, wo sich beides vollkommen deckt. Dagegen bedarf das innerste religiöse Leben überhaupt der Äusserung viel weniger, als selbst das höchste, abstracteste Denken. Wenn so dasselbe seinen Inhalt viel weniger aus sich heraus setzt, als die Sprache, die ihrem Wesen nach zugleich Form ist, die ihrer Natur nach sich äussert zum Zwecke der Mittheilung, wie trümmerhaft sind uns dazu noch diese Äusserungen überliefert!

Niemand wird endlich sagen, dass hier, auf dem Gebiet der Mythologie von einer feststehenden Methode in der Art die Rede sein könne, wie bei der philologischen Forschung. Man pflegt Sprache und Religion zusammen zu nennen als die ersten Äusserungen der erwachenden Geistesthätigkeit des Menschengeschlechts. Gewiss mit Recht. Denn wie ohne Sprache kein Denken möglich ist, so fiel zweifellos das Erwachen des menschlichen Bewusstseins zusammen mit dem des Gottesbewusstseins. Auch hat, wenn wir von diesen apriorischen Sätzen absehen, die vergleichende Forschung das Vorhandensein gewisser religiöser Grundanschauungen unter etymologisch gleichen Namen bei den Völkern des indogermanischen Stammes dargethan. Allein es bedarf hier der äussersten Vorsicht. Es ist wahr, auch das religiöse Leben eines Volks hat einen festeren Niederschlag in Sprache und Mythen, Symbolen und Culten. Aber selbst dieser festere Niederschlag, wie schwankend ist er noch! Und dann wieder laufen die verschiedenen Ströme, in denen das religiöse Leben verläuft, nicht mit gleicher Raschheit, der Cultus ist stätiger, als der Mythos, in Litteratur und Kunst machen sich individuelle Kräfte stärker geltend, und

dabei verbinden wieder die verschiedenartigsten Kanäle diese Ströme untereinander. So hat die Arbeit des Mythologen an sich weit grössere Hindernisse zu überwinden, als die der Sprachforschung.

Dazu hat diese in der Arbeit von Jahrtausenden eine ganz andere Schule durchgemacht, als die der Mythologen war.

So erscheint es in jeder Beziehung geboten, hier mit äusserster Vorsicht zu verfahren,[1] und diess ist der Grund, warum ich mich auch enthalten zu müssen glaubte, auf A. Kuhns Forschungen über die Herabholung des Feuers bei den Indogermanen[2] einzugehen, obwohl sich diese mit den hier gebotenen wiederholt berühren.

Gewiss, die mythologische Forschung hat durch die Arbeiten der Vergleicher einen Schritt gemacht, grösser als alle andern, die sie je gemacht hatte. Aber vielleicht ist es jetzt, nachdem unser Blick erweitert ist, die Aufgabe, von diesem erhöhten Standpunct aus um so tiefer in das Wesen der einzelnen Religionen einzudringen. Auf alle Fälle: — non omnia possumus omnes. Unsere Aufgabe war die, durch historisch-kritische Betrachtung das den Graeco-Italern eigenthümliche festzustellen. Die G ö t t i n Hestia-Vesta ist nur diesen eigen. Kehren wir zu ihr zurück!

Übersicht über den Gang der mit Hestia-Vesta verknüpften Vorstellungen.

Sie ergab sich uns ihrem Namen und ihrer ursprünglichen Bedeutung nach als eine Gottheit des heiligen, des dem Cultus der Götter dienenden Feuers, eine Bedeutung, die bis in die spätesten Zeiten immer wieder durchscheint.

In Hellas wie in Rom wurde aber Hestia-Vesta von alten Zeiten her auch als Göttin des Herdfeuers verehrt.

[1] Vgl. die Bemerkungen von Bu(rsian) im litterar. Centralblatt von Zarncke 1859 S. 251.

[2] Die Schrift erschien zuerst als Programm Ostern 1858, dann erweitert und vervollständigt unter dem Titel: Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. Ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie der Indogermanen. Berlin 1859.

In Hellas trat die Feuergöttin etwas mehr hinter die des Altars und Herds zurück, wohl besonders in Folge davon, dass das Wort ἑστία unter dem Einfluss der Volksetymologie immer mehr auf den festen Herdstein bezogen wurde.

In Rom drängte sich die Bedeutung des Herdfeuers für die Ernährung der Hausgenossenschaft gemäss dem nüchtern-praktischen Charakter, den die römische Religion so vielfach trägt, mehr in den Vordergrund. Doch auch hier ersahen wir schon aus der von vornherein vergleichungsweise geschehenen Beiziehung der den griechischen entsprechenden römischen Gebräuche, dass die Bedeutung des den Zwecken des Cultus dienenden Feuers auch in Rom nicht durch die Göttin des nahrunggebenden Herds der Familie verdrängt ist. Allein immerhin scheint in Rom die Bedeutung des Herdfeuers für die Ernährung frühe darauf hingewirkt zu haben, dass aus Vesta eine zugleich mütterliche, nicht bloss jungfräuliche Göttin wurde. Ihre Bezeichnung als Mutter ist eine nicht zu beseitigende Thatsache, wie ihre Verwandtschaft mit Caca, und von hier aus war der Schluss auf die Geburt des Servius vom Hauslar und der 'Caecilia' nahe gelegt.

In Rom endlich wie in Hellas symbolisierte der Cult der Göttin die ewige Verbindung wie der Hausgenossenschaft so des dieser nachgebildeten Staats mit den Göttern, nur dass durchweg die mit der Göttin verknüpften Ideen in Rom tiefer und mächtiger waren (s. XIII) und diese selbst eine weit grössere Bedeutung erlangte.

War einmal Vesta mütterlich, Göttin des speisebereitenden Herdes geworden, war sie zu den über den Penus schützend und segnend waltenden Penaten einerseits, sowie zu den für die Fortpflanzung der Familie besorgten Laren andrerseits in die engste Beziehung getreten, so erklären sich, nimmt man vollends die Einwirkung der griechischen Speculation hinzu, die Umbildungen im Wesen der Göttin wie ihre Identificierung mit andern Gottheiten.

So auffallend es daher auf den ersten Blick scheinen mag, dem abstracten Geist der römischen Religion lag es

nahe, die wohlthätige Macht des speisebereitenden Feuers mit der wohlthätigen Macht der vorzugsweise in der Erde waltenden Bona Dea, oder Ops, mit der Ceres zusammenzudenken.

Einmal ist es im Wesen der römischen Religion begründet, dass die einzelnen Göttergestalten immer von neuem in einander übergehen. Ohne concrete Individualität wie sie sind, haben sie als Persönlichkeiten kein volles, sondern nur ein Schattenleben. Sie sind nicht sowohl Persönlichkeiten als Begriffe. Jeder Begriff aber hat mehr als ein Merkmal, das er mit einem andern Begriffe theilt. Fasst man nun das eine oder auch die mehreren gemeinsamen Merkmale bei verschiedenen Gottheiten ins Auge, so heisst das ja eben, über dem, was ihnen gemeinsam ist, das unterscheidende und trennende vergessen. Die Römer waren gewohnt, einer Hauptgottheit verschiedene Prädicate beizulegen. Das thaten auch die Griechen, oder vielmehr jedes Volk, das an eine Gottheit glaubt. Aber wie aus einem allgemeinen Begriff, in den ein besonderes Merkmal aufgenommen wird, sofort ein neuer selbständiger Begriff entsteht, so konnte nunmehr auch der so prädicierte Gott als ein neuer selbständiger Gott angesehen werden. Er war einerseits nichts als eine Prädicatbestimmung des Hauptgottes, andrerseits ein selbständiger concreter Gott wie zahllose andere, welche auf dieselbe Weise entstanden waren. Und diesem Verfahren, das den Griechen gleichfalls nicht fremd war, verfielen in Rom die hier weit weniger concreten Götter im weitesten Umfang. Officiell ist uns eine solche Indigitierung der Göttin durch die Arvaltafeln überliefert. Sie reden von einer Vesta schlechtweg, und daneben von einer Vesta mater, oder auch von einer Vesta mater und daneben von einer VESEOR. DEOR. DEAR. Q. [1] Man wäre an sich sehr in Versuchung, die Vesta deorum dearumque durch ein zu ergänzendes mater zu erklären. Allein diese Vesta steht ja neben der Vesta mater, ist also davon unterschieden. Ist es zu kühn, an die Beziehung, welche das heilige Cultusfeuer zu allen Göttern hat, dabei zu denken?

[1] S. oben S. 28 f. Anm. 1.

Offenbar hat diese Entwicklung des Begriffs der Göttin innerhalb der römischen Religion es erleichtert und erst möglich gemacht, dass die aus der griechischen Speculation hervorgegangenen Ideen von einer Erdgöttin Hestia in Rom Eingang fanden. [1] Und ohne Zweifel war dabei schon wegen Varros Bedeutung die stoische Philosophie von grossem Einfluss. [2]

Dass man alsdann, weil man sich der Erkenntniss doch nicht verschliessen konnte, dass Vesta Feuergöttin sei, diese Thatsache mit der Identification von Erde und Vesta so combinieren wollte, dass man sagte, Vesta seie die Erde, quae ignem intra se habeat, [3] daranf wurde schon oben bei Anführung der Ansichten von Dionysios aufmerksam gemacht.

Doch würde man sehr irren, wollte man diese Einwirkung der Philosophie in zu weiten Grenzen gelten lassen. Vesta war

[1] Varro bei Aug. VII, 24: Tellnrem putant esse Opem, quia opera fiat melior, Matrem, quod plurima pariat, Proserpinam, quod ex ea proserpant fruges, Vestam, quod vestiatur herbis. Sic alias deas non absurde ad hanc revocant. Doch fügte er selbst bei: Cum quibus opinio maiorum de his deabus, quod plures eas putarunt esse, non pngnat. Sed potest fieri, ut eadem res et una sit et in ea quaedam res sint plures. Vgl. VIII, 5. Vgl. Ovid. VI, 267 (s. o. S. 340 A. 2). Arnob. III, 32: Terram quidam e vobis, qnod cunctis sufficiat animantibus victum, matrem esse dixerunt magnam, eamdem hanc alii, quod salutarium seminum frugem gerat, Cererem esse pronunciant, nonnulli autem Vestam, quod in mundo stet sola, ceteris eins partibus in mobilitate perpetua constitutis. Augustin. VII, 16; Serv. zu Verg. Aen. I, 292; vgl. II, 296: Vestam deam ignis, quae ut supra diximus terra est. (Quae in medio mundo librata vi sua stet et ignem intra se habeat); IX, 259: Canae Vestae: venerabilis antiquissimae. Ipsa enim antiquissima dea est terra. Ecl. VIII, 92. Macrob. Sat. I, 23, 8. Mart. Cap. I § 72: Huic (Opi) Vesta, quae etiam coaeva eius fuerat, adhaerebat. Vgl. Mythogr. I. c. 112: Haec (Proserpina) et Vesta dicitur, quia herbis vel variis vestita sit rebus. Isidor. origg. VIII, 11, 61. Vgl. o. S. 336 A. 1.

[2] S. d. vor. Anm. u. vgl. wegen der Stoiker oben S. 166.

[3] So Ovid. fast. VI, 267 sq. Vgl. o. S. 167.

S. noch Serv. Aen. II, 296. Mythogr. III, c. 2, 4. Vestam ei (Opi) deam ignis adhaerere fingit Martianus (s. o. Anm. 1), quia in visceribus terrae ignis invenitur. Videmus enim de silicibus ignem excuti.

in die enge Beziehung zu den Erdgöttinnen schon lange vorher getreten, und zwar von einer ganz anderen Seite her, als diess in der hellenischen Speculation der Fall gewesen war. Als nährende Göttin berührte sie sich in Rom mit Bona Dea, noch abgesehen von den übrigen Beziehungen, welche der Abschnitt über 'Vesta im Mythos' angedeutet hat.

Und so stellte sich denn auch heraus, dass, wenn wir einzelne unmittelbar unter hellenischem Einfluss stehende Äusserungen ausnehmen, wo Vesta in Rom mit der Erde identificiert wird, sie diess nicht sowohl als Mittelpunct der Welt, denn als nährende Göttin ist.

Doch ist Vesta nicht einfach mütterlich geworden. Im Gegentheil. Die jungfräuliche Göttin ist es gleichwohl, die überwiegt. Immer wieder schlägt das Feuer durch und versengt die unreineren Elemente. In dieser Richtung wirkte auch die Verbindung Vestas mit dem Palladiencult.

Vesta und das Palladium.

Die Verbindung von Vestacult und Palladium ist ohne Zweifel durch die Aeneassage herbeigeführt.

Das Palladium spuckt auch sonst in Italien:[1] Lavinium,[2] Siris,[3] Luceria[4] rühmten sich eines solchen. Man sieht, es hieng das zusammen mit den Sagen von den Wanderungen der griechischen und troischen Heroen nach Unteritalien. Gewiss aber liess es die Sage nach Rom wie nach Lavinium ursprünglich durch Aeneas gelangen. Da dieser nach hellenischen Angaben ausser den Heiligthümern seines Hauses das Palladium[5] gerettet hatte, so mussten diejenigen, welche ihn

[1] Vgl. Preller, röm. Mythol. S. 265 A. 2.

[2] Strabon VI, 1, 14 p. 264; Lucan IX, 994.

[3] Strab. a. a. O.

[4] Strab. a. a. O.

[5] Diess erzählte Arktinos ohne Zweifel. S. Dionys. I, 69. Vgl. z. B. Paus. II, 23, 5: *τὸ Παλλάδιον δῆλόν ἐστιν ἐς Ἰταλίαν κομισθὲν ὑπ' Αἰνείου.*

Vergil nennt das Palladium nicht unter den von Aeneas geretteten Heiligthümern. S. Hertzberg, de diis Rom. patriis p. 90. Er erzählt

jene nach Italien bringen liessen, folgerichtig annehmen, gewiss habe er auch das Palladium mitgebracht. Nur ist damit noch nicht zuzugeben, dass diese Folgerung so alt sei wie die Aeneassage.

Die Frage, wie alt die Sage sei, dass Aeneas auch das Palladium mit nach Italien gebracht habe, ist nicht zu beantworten. Die Annahme, dass schon Arktinos das erzählt habe, ist bereits von Niebuhr widerlegt worden. [1] Nicht ganz sicher scheint mir die Angabe, dass Satyros wie Domitius Callistratus davon geschrieben hätten. [2]

War einmal durch die Sage Palladium und Vestaheiligthümer verknüpft, so hatten Palladium und Vestacult Berührungspuncte genug, um eine engere Verbindung unter sich eingehen zu können. Beide Göttinnen sind jungfräulich, und wie im Vestatempel zu Rom, brannte im Poliastempel zu Athen eine ewige Lampe. [3] Wie diese Haupt-

(Aen. II, 165) den Raub desselben durch Diomedes und Ulysses. Während nun aber Arktinos (s. Dionys. a. a. O.) diese Sage von dem Raub des Palladiums mit der von der Rettung desselben durch die Unterscheidung eines ächten und eines unächten Palladiums zu verbinden gesucht hatte, schlug eine römische Version den Weg ein, dass sie den Diomedes in Italien dem Aeneas das Palladium zurückgeben liess. So (Cassius) Hemina bei Solin 8, 2 p. 80. Der Familie der Nautier wurde sodann der Ruhm zugestanden, dass diess durch ihre Vermittlung geschehen sei. So erzählte Varro de fam. Troian. S. Serv. V. Aen. V, 704 vgl. mit II, 166; III, 407 und Fest. ep. p. 167 Nautiorum. Vgl. Sil. Pun. XIII, 31 sqq.; Proc. bell. Goth. I, 15. Dagegen nach Dionys. VI, 69 brachte Nautes im Gefolge des Aeneas das Palladium von Troja mit.

Offenbar ist das alles spätere Klügelei. Die Sage liess den Aeneas das Palladium mitbringen.

[1] S. Niebuhr, r. G. I[2] S. 199 f. Vgl. Lobeck, Aglaophamus p. 102 sqq.

[2] S. Athen. VI p. 263 E. Vgl. fr. hist. Gr. IV p. 354 sqq.

[3] Vgl. Prop. V (IV), 4, 45: Pallados exstinctos si quis mirabitur ignes. Doch heisst es zu weit gehen, wenn Spanheim (zum hy. in lav. Pallad. 53) daraus folgert, dass Pallas und Vesta selber identificiert worden seien. Properz nennt die Vesta-Flamme ignes Pallados, weil ihm das Feuer der Vesta, ähnlich dem in der Lampe des Erechtheions,

göttin in Athen war, so war es Vesta gewissermaassen in Rom. [1]

Mehr als ein Mal erscheint, wo es sich darum handelt, die höchsten Heiligthümer Roms zu nennen, das ewige Feuer der Vesta [2] zusammengenannt mit dem Palladium.

Offenbar unter hellenischem Einfluss geschah es, dass der Gedanke, im Vestatempel werde die Wohlfahrt des Reichs im ewigen Feuer gehütet, auch den Ausdruck erhielt, es befinde sich dort das Palladium, an dessen Bewahrung einst Trojas Bestand geknüpft war.

So darf es uns nicht mehr Wunder nehmen, dass schon in frühesten Zeiten im Glauben des Volks Vestacult und Palladienhut verknüpft wurden.

Ohne Zweifel gab es später auch wirklich ein Palladium im Vestatempel. Die Erwähnungen desselben sind allzu häufig und sicher, als dass man diess bezweifeln könnte. [3]

gewissermaassen selbst wieder als Altarfeuer zu Ehren der im Vestatempel aufgestellten Minerva aufgefasst werden zu können schien.

[1] S. o. S. 218. S. noch z. B. Augustin. civ. D. VII, 16: Vestam quoque ipsam propterea *dearum maximam* putaverunt, quod etc. Vgl. auch Hor. c. III, 5, wo es von dem in medischer Gefangenschaft fortlebenden römischen Soldaten heisst, er thue diess: Anciliorum et nominis et togae oblitus aeternaeque Vestae. Val. max. IV, 3, 4: Namque per Romuli casam perque veteris Capitolii humilia tecta et aeternos Vestae focos, fictilibus etiam nunc vasis contentos, iuro etc.

[2] Vgl. z. B. Liv. V, 52; XXVI, 27.

[3] Cic. pr. Scauro § 48: (aedes illa Vestae admonet vos) illius L. Metelli, pontificis maximi, qui, cum templum illud arderet, in medios se iniecit ignes et eripuit flamma Palladium illud, quod quasi pignus nostrae salutis atque imperii custodiis Vestae continetur. Phil. XI, 10, 24: signum quod de coelo delapsum Vestae custodiis continetur: quo salvo salvi sumus futuri. Prop. V (IV), 4, 45: Pallados exstinctos si quis mirabitur ignes. Liv. 5, 52: Quid de aeternis Vestae ignibus signoque, quod imperii pignus custodia eius templi tenetur, loquar? XXVI, 27, 14: Vestae aedem petitam et aeternos ignes et conditum in penetrali *fatale pignus* imperii Romani. Ovid. fast. VI, 424; 435 seq.: res est Romana, tuetur Vesta, quod assiduo lumine cuncta videt. Ibid. III, 1, 29: Hic focus est Vestae, qui Pallada servat et ignem. Dionys. I, 69; II, 66;

Eine andere weit schwieriger zu beantwortende Frage ist die: seit wann?

Dabei ist wieder zwischen dem Glauben an das Vorhandensein eines solchen Palladiums in der Aedes Vestae und dem wirklichen Vorhandensein desselben zu unterscheiden.

Auch Preller meinte, dass der Glaube, im Vestaheiligthum befinde sich ein Palladium, schon zur Zeit des ersten punischen Kriegs festgestanden habe, ja er schliesst sofort, dass damals auch wirklich ein solches dort gewesen sei. [1]

Preller schliesst diess aus der bekannten Erzählung, der Erzpriester L. Caecilius Metellus habe 253 d. St. = 241 v. Chr. das Palladium aus den Flammen des brennenden Vestatempels gerettet. [2]

Allein nichts ist sicherer, als dass die Angabe, Metellus habe das Palladium gerettet, erst daraus geschlossen ist, dass überliefert war, er habe Heiligthümer oder vielleicht Unterpfänder der Wohlfahrt des Reichs aus dem Vestatempel gerettet. Dionysios [3] fand das Palladium nur in einem Theil

Val Max. I, 4, 4; Seneca controvers. I, 3; Plin. h. n. VII, 43 (45) § 141 etc.; Lucan I, 598; IX, 994; Juv. III, 139; VI, 265; Plut. Num. 9; Cam. 20; Flor. I, 2; Herod. I, 14; V, 6; Lampr. Heliog. 6; Philost. vit. Apollon. VII, 3 p. 324; Claudian. in Eutrop. I, 328 sq.; Augustin. III, 18. Schol. zu Stat. II, 739 sq. Serv. öfters.

[1] Preller, r. M. S. 136. Vgl. Henzen, iscriz. di Piperno im Bull. d. Inst. arch. 1863 S. 206. Mommsen, de colleg. et sodalic. Kiliae 1843 p. 10 sq. (vgl. Marquardt, r. Arch. IV S. 146 A. 860) macht darauf aufmerksam, dass das Palladium der Nautier von dem in der Aedes Vestae verschieden gewesen sein müsse. Aber sollen diese ein eigenes, von dem in der Aedes Vestae verschiedenes gehabt haben?

[2] Cic. pr. Scauro § 48; Varro bei Aug. VI, 2 (V. l. L. ed. Bip. p. 280); Ovid. fast. VI, 437; Val. Max. I, 4, 4; (Senec. exc. controv. IV, 2); Plin. VII, 43 (45), 141; Aug. civ. Dei III, 18; Oros. IV, 11. Vgl. o. S. 208 A. 1. R. M. S. 209 spricht zwar Preller selbst offenbar durch ein Versehen von dem ‚Bild der *Vesta*'.

[3] Vgl. Dionys. II, 66: (Metellus) *τὰ καταλειφθέντα ὑπὸ τῶν παρθένων ἁρπάσας ἱερὰ διέσωσεν ἐκ τοῦ πυρός.* Darauf folgt die Erörterung, woraus diese bestanden haben werden.

seiner Quellen genannt, offenbar also nicht in den frühesten römischen. Und Varro [1] wie die Epitome des Livius sprechen nur von Sacra. [2]

Selbst zur Zeit des mithridatischen Kriegs war der Glaube an das Palladium im Vestatempel zu Rom noch nicht allgemein. Sonst hätte es ja doch Flavius Fimbria nicht während desselben in Troja finden können. [3]

Während der Bürgerkriege flüchteten die Vestalinnen einmal in Folge von einer Feuersbrunst, die ihr Heiligthum bedrohte, im Jahr 707 d. St. = 47 v. Chr. [4] Dasselbe geschah unter Augustus 740 d. St. = 14 vor Chr., als die Basilica Aemilia abbrannte. [5] Allein beide Mal nennt Dio nur *τὰ ἱερά*, als das, was die Vestalinnen in Sicherheit gebracht hätten. [6]

Wäre schon damals ein Palladium wirklich im Vestatempel vorhanden gewesen, hätte Dionysios und noch nach ihm Plutarch schwerlich Anlass zu der Erörterung der verschiedenen Ansichten darüber gehabt, [7] ob im Vestatempel überhaupt noch andere Heiligthümer ausser dem ewigen Feuer sich befanden und worin diese bestanden. Und so wird auch aus Anlass des Brandes des Vestaheiligthums unter Nero von Tacitus des Palladiums nicht gedacht.

Dagegen trägt auf den Münzen schon der früheren Kaiserzeit die Göttin häufig in der einen Hand das Palladium. Der Glaube, dass im Vestatempel das Palladium als Unterpfand der Reichswohlfahrt gehütet werde, wurde damit offi-

[1] S. o. S. 426 A. 2: *sacra Vestalia.*

[2] Perioch. T. Livi ex lib. XVIIII: cum templum Vestae arderet, Caecilius Metellus p. m. ex incendio *sacra* rapuit.

[3] Liv. bei Augustin. de civ. Dei III, 17; vgl. Jul. Obs. 55; App. Mithr. 53; Serv. Aen. II, 166.

[4] Cass. Dio XLII, 31.

[5] Cass. Dio LIV, 24.

[6] Rein Real.-Enc. VI, 2 S. 2503 sagt also unrichtig: wo die Vestalinnen das Palladium auf den Palatinus retteten zum Flamen Dialis.

[7] Dionys. I, 66; II, 69. Vgl. Plut. Numa 9; Cam. 20.

ciell anerkannt. Doch ist auch damit das wirkliche Vorhandensein eines solchen im Tempel ja noch nicht erwiesen. Erst unter Commodus sah man dasselbe aus Veranlassung eines Brandes von den Vestalinnen flüchten.[1] Elagabalus versetzte es in sein Schlafgemach.[2] Später erzählte das Gerücht, Constantin habe dasselbe unter seiner Bildsäule auf dem Markte der neuen Hauptstadt vergraben,[3] Procop aber bekennt, dass die Römer nicht wüssten, wo es sei.[4]

Aelius Lampridius[5] spricht gleichfalls von einem Palladium, das Elagabalus aus dem Heiligthum der Vestalinnen entführt habe. Er nennt diess aber nur nebenbei. Als das penetrale sacrum wird von Elagabalus nach ihm etwas gesucht, was in einer seria, deren mehrere unächte vorhanden waren, sich befand. Er entdeckte die rechte nicht, eben weil, um das Finden unmöglich zu machen, mehrere nachgemachte da waren.

Eine vor kurzem publicierte Inschrift aus den Jahren 315—366[6] nennt nun aber einen *Praepositus Palladii Palatini.* Ob dieses Palladium identisch war mit dem des Palladiums des Vestatempels, und, seit Elagabal es in den kaiserlichen Palast flüchtete, darin verblieb, oder später in denselben verpflanzt wurde, was Henzen im Fall der Identität für wahrscheinlich hält, da Alexander Severus es würde zurückgegeben haben, oder ob im Vestaheiligthum auf dem Palatin ein eigenes Palladium sich befand, lässt Henzen unentschieden. Mir scheint die erstere Annahme sich mehr zu empfehlen, da zwei Palladien in einer und derselben Stadt doch selbst über das geringste Maass der Vernunft, die in solchen Dingen erwartet werden kann, hinausgehen.

Gewiss ist, dass noch andere Heiligthümer ausser dem

[1] Herodian. I, 14, 4.
[2] Herod. V, 6, 3.
[3] Chron. pasch. p. 528 ed. Bonn.
[4] Procop. b. Goth. I, 15 p. 78, 11 Dind.
[5] Antonin. Heliogab., 6.
[6] S. Henzen a. a. O. S. 208 ff.

heiligen Feuer der Vesta in ihrer Aedes sich befanden. Diese wurden beim gallischen Brand geborgen,[1] und von Metellus gerettet.[2] Aber schwerlich hat man sich darunter etwas anderes vorzustellen, als die Geräthschaften, deren die Vestalinnen zu ihren gottesdienstlichen Verrichtungen bedurften, und etwa jenen Fascinus, den die Vestalinnen 'inter sacra Romana' verehrten,[3] vielleicht auch die Schlange, der freilich erst späte Zeugen ausdrücklich gedenken.[4]

Mag griechischer Einfluss sich mit dabei geltend gemacht haben, beachtenswerth ist es gewiss, dass das Feuer der Vesta schliesslich vor diesem Palladium zu flammen scheinen konnte,[5] dass von *Palladii* foci gesprochen wird.[6]

Das Wesen der Göttin selbst erlitt im Grunde dadurch keine Veränderung, noch weniger ohne Zweifel der Cultus. Eher mag diese Verbindung Vesta davor haben schützen helfen, ihre jungfräuliche Natur zu verlieren.

In der That wird immer mehr der Charakter der Jungfräulichkeit der Göttin betont.[7] Besonders diese Eigenschaft beschäftigt die Kirchenväter, wie denselben kaum etwas mehr zu thun macht, als die freiwillige Jungfrauschaft der Vestalinnen.[8]

[1] Liv. V, 40; VII, 20; Plut. Camill. 20; Paul. Diac. p. 69 Doliola; Placid. Gloss. p. 452 Mai. Der Platz, wo sie geborgen wurden, bekam davon seinen Namen. S. Becker zur röm. Topogr. Leipzig 1845. S. 89 ff.

[2] S. o. S. 426.

[3] S. o. S. 336 f. A. 5.

[4] S. o. S. 337 A. 1.

[5] Prop. V (IV), 4, 45: Pallados extinctos si quis mirabitur ignes. Vgl. o. S. 424 A. 3.

[6] Prudent. contra Symmach. II, 911.

[7] Nonius p. 31 Investes — sagt geradezu — —. Sed melius intellegi potest investes appellatos, quasi *in Vesta*, i. e. *in pudicitia* et castitate.

[8] Vgl. die Stellen aus Tertullian o. S. 337 A. 1; aus Arnob. S. 300; Ambros. S. 270 A. 5; 277 A. 2 vgl. noch de virgin. I. Paris 1642. fol. t. IV. p. 459 sq.; Prudent. c. Symmach. II, 1064 sqq. (s. z. B. o. S. 294, 6).

ÜBERSICHT ÜBER DIE GESCHICHTE DES CULTUS DER GÖTTIN.

Gewiss gibt es keine merkwürdigere Erscheinung im heidnischen Alterthum, als dieses innerhalb desselben in seiner Art wahrhaft einzige Institut.

Seit grauen Zeiten in Italien einheimisch, erhält es sich bis in die letzten Zeiten des sinkenden, des untergehenden Heidenthums mit ungebrochener, ja man möchte sagen, seit dem Beginn der Kaiserzeit mit wachsender Kraft und Bedeutsamkeit.

Wer weiss nicht, wie lax die Anschauungen der Alten in Betreff geschlechtlicher Reinheit waren, wem ist es unbekannt, dass insbesondere von der Religion die Prostitution geradezu in ihre schützende, ja man muss fast sagen, heiligende Obhut genommen wurde? Gaben ja doch die Hierodulen im Dienste der Aphrodite ihren Leib als Dienerinnen der Gottheit und ihr zu Ehren preis! [1]

Und wenn eine solche Hierodulie in Rom keinen Eingang fand, so darf man nur an Gebräuche, wie sie bei den Liberalien, den Floralien stattfanden, erinnern, um daran zu mahnen, wie dunkel und wie schmutzig der Hintergrund ist, auf dem sich ein Institut abhebt, gleich dem der Vestalinnen, von denen nicht bloss in Thaten, sondern auch in Kleidung, Wort und Gedanken untadelhafte Reinheit gefordert wurde.

Allerdings, wenn wir von zahlreichen Untersuchungen gegen unkeusche Vestalinnen hören, so setzt das noch zahlreichere Fälle des Gelübdebruchs voraus. Aber jene Untersuchungen und die immer neue Wiederholung der furchtbarsten aller Strafen, des Lebendigbegrabens, beweisen andrerseits, mit welcher finsteren Strenge Rom zu allen Zeiten über der Reinheit seines heiligsten Cultus wachte.

*

[1] Vgl. Schömann, gr. Alterth. II^{1}, S. 193 f.; Preller, gr. M. I^{2} S. 285; Welcker, gr. Götterl. II, 712 f.

Untersuchungen und Verurtheilungen wegen Verletzung des Keuschheitsgelübdes der Vestalinnen.

In der That, von der mythischen Zeit an bis in die späteste Kaiserzeit hinab hören wir von Untersuchungen und Hinrichtungen verurtheilter unkeuscher Dienerinnen der reinen Göttin.[1] Sehen wir ab von den mythischen Figuren,[2] von Pinaria unter Tarquinius Priscus, Opimia (Pompilia?) 271 d. St. = 483 v. Chr.,[3] Orbinia i. J. 282 d. St. = 472 v. Chr.,[4] so ist der erste Fall, der authentisch sein mag,[5] die Verurtheilung der Minucia im Jahr 417 d. St. = 337 v. Chr.[6] Auf sie folgen Sextilia,[7] Tuccia,[8] sodann Opimia mit Floronia im Jahr 538 d. St. = 216 v. Chr.[9]

Im Jahr 641 = 113 wurde ganz Rom in grosse Aufregung versetzt durch den Process dreier Vestalinnen, Aemilia, Licinia und Marcia. Marcia hatte nur mit einem römischen Ritter verbotenen Umgang gepflogen. Ihr Vergehen, meint unser Berichterstatter, hätte verborgen bleiben können, würde nicht die Untersuchung gegen die beiden andern, als sie der Natur der Sache nach weiter ausgedehnt wurde, auch sie ergriffen haben. Diese, Aemilia und Licinia, hatten zuerst nur jede mit der andern Bruder gebuhlt. Im Lauf der Zeit aber gaben sie sich vielen preis und immer mehreren, welche Mitwisser waren oder schienen,

[1] So nennt Symmachus ep. IX, 128 den Incest der Vestalinnen ein *facinus cunctis ad hunc usque diem saeculis severissime vindicatum*. Vgl. insbes. die Aufzählung bei Rein, röm. Criminalr. Leipz. 1844. S. 877 ff.

[2] Vgl. o. S. 273.

[3] Dionys. III, 67.

[4] Dionys. IX, 40.

[5] Ohne Zweifel gehörten Acte von solcher sacralen Bedeutung zu den Notizen, die am frühesten aufgezeichnet wurden.

[6] Liv. VIII, 15.

[7] Liv. ep. XIV.

[8] Liv. ep. XX.

[9] Liv. XXII, 57. Vgl. Plut. Fab. Max. 18.

um diese von der Anzeige abzuhalten, bis endlich ein Sclave Manius von dem nach römischer Anschauung so ungeheuren, grauenhaften Vergehen Anzeige machte.[1] Das Collegium der Pontifices verurtheilte die Aemilia, welche nach Orosius (a. a. O.) zuerst gesündigt und, um Genossen ihrer Schuld zu haben, die beiden andern verleitet hatte, sprach aber Licinia und Marcia frei. Allein auf Antrag des Volkstribunen Sex. Peducaeus *(rogatio Peducaea)*[2] ernannte das Volk in Tributcomitien einen eigenen Untersuchungsrichter für diese Quaestio in der Person des L. Cassius Longinus, der alle drei condemnierte,[3] und wie sie, so büssten meh-

[1] Cass. Dio fr. Peir. 92 p. 39 sq. ed. Reimarus t. I p. 85 Bekk. Etwas abweichend erzählt Oros. V, 15: L. Veturius eques Romanus Aemiliam virg. Vestalem furtivo stupro polluit, duas praeterea virgines V. eadem Aemilia ad participationem incesti sollicitatas contubernalibus sui corruptoris exposuit.

Dieser L. Veturius heisst bei Plutarch qu. Rom. 83 *Βουτέτιος βάρβαρος*. Allein schon Fr. Fabricius zu Oros. a. a. O. verbessert *Βετούτιος Βάρρος* mit Berufung auf Porph. zu Hor. sat. I, 6, 30 (und Acr. a. a. O.), welche den des Incests mit Aemilia schuldigen Barrus nennen. Natürlich ist dann bei Plutarch vorher gleichfalls statt *βαρβάρου*: *Βάρρου τινὸς ἱππικοῦ θεράπων* zu lesen. Möglich, dass es der T. Betutius Barrus aus Asculum bei Cic. Brut. 46, 169 ist. Vgl. Haupt im Rhein. Mus. N. F. III (1845) S. 149 f., der zugleich gegen die Identität dieses Barrus mit dem von Horaz gemeinten protestiert.

Einen wunderbaren Anstoss zur Anzeige des Incests erzählen ausser Plut. a. a. O. Jul. Obs. 37 (97); Oros. V, 15. Vgl. Preller, röm. Mythol. S. 392 f., der aber in der chronologischen und pragmatischen Anordnung der Ereignisse irrt.

Den denuncierenden Sclaven nennt O. Jahn zu Cic. Brut. 43, 160 wohl durch einen Druckfehler Marius.

[2] Cic. de nat. deor. III, 30, 74. Vgl. Lange, röm. Alterth. § 127 Bd. II S. 509 und § 133 S. 588 f.

[3] Ascon. in Milon. p. 46 Orelli. Auffallend, aber offenbar irrig ist, dass es hier heisst: isque et utrasque eas et praeterea *complures alias* — damnavit. Vgl. Cass. Dio fr. 91. Jul. Obseq. a. a. O.; Liv. ep. 63. Vergebens also sprach für Licinia L. Licinius Crassus (Cic. Brut. 43, 160). Aemilia wurde nach L. Fenestella bei Macrob. I, 10, 5 XV Kal. Jan. verurtheilt, der Process der Licinia fand (nach dems. a. a. O. § 6) den übernächsten Tag statt.

rere der Männer, die sich mit ihnen vergangen hatten, mit dem Tode. [1] M. Antonius Orator verdankte die Freisprechung der Treue eines Sklaven, dem keine Folterqualen ein Zeugniss wider seinen Herrn entlocken konnten. [2] In den letzten Zeiten der Republic wurde Licinia des Incests mit M. Licinius Crassus angeklagt, aber freigesprochen, [3] ebenso Fabia, die Schwägerin Ciceros, welche unkeuschen Umgangs mit Catilina beschuldigt war. [4]

Von den Kaisern endlich zeichnete sich zuerst Domitian, nachdem sein Vater wie sein Bruder hierin lax gewesen waren, [5] durch wiederholte Verurtheilung von Vestalinnen aus, [6] um, nach des jüngeren Plinius Ausdruck, seinem Jahrhundert durch solches Verfahren Glanz zu erwerben. [7] Schon im Jahr 82 n. Chr. [8] leitete er gegen drei Vestalinnen eine Untersuchung ein und führte sie mit solcher Härte, dass einer der alten

Cassius war auch sonst als strenger Richter berühmt. Vgl. Cic. pr. S. Rosc. 30, 84; Ascon. in Milon. p. 46 Orell.; Val. Max. III, 7, 9: cuius tribunal propter nimiam severitatem scopulus reorum dicebatur.

Auf diesen Process spielen wiederholt Denare von Münzmeistern aus der Gens Cassia an. S. o. S. 325 und vgl. noch Mommsen, röm. Münzw. S. 538 N. 134, wornach schon die Urne hinter dem Kopf mit Flügelhelm auf einem Denar aus den Jahren d. St. um 650 auf diesen Process sich bezieht.

[1] Oros. V, 15; Jul. Obs. 37 (97).

[2] Val. max. VI, 8, 1; III, 7, 9.

[3] Plut. Crass. 1; de inimic. util. 6.

[4] Asc. in or. in tog. cand. p. 93 Orell.; Oros. VI, 3.

Vgl. Cic. in Cat. III, 4, 9; Brut. 67, 236, wo Cicero beidemal auf eine Freisprechung von Vestalinnen, die nach der Rede gegen Cat. im Jahr 681 d. St. = 73 v. Chr., nach dem Brutus a. a. O. in Folge der Vertheidigung von M. Pupius Piso erfolgte, anspielt.

Rein a. a. O. S. 878 Anm. zu S. 877 glaubt, Cicero habe den Fall mit Fabia im Auge. Allein dagegen spricht schon der Pluralis *virginum* an beiden Stellen.

[5] Sueton Domit. 8.

[6] Cass. Dio LXVII, 3.

[7] Plin. epp. IV, 11.

[8] S. den armenischen Euseb. ed. Aucher. t. II. p. 277 i. J. 2098 seit Abraham = 82 n. Chr. Vgl. Cass. Dio a. a. O.

Pontifices während der Untersuchung vom Schlage gerührt wurde.[1] Damals überliess er den verurtheilten Priesterinnen, zwei Schwestern Ocellata und einer Varronilla, die Wahl des Todes; ihre Verführer wurden verbannt.[2] Dagegen die Virgo Vestalis maxima Cornelia, die früher schon ein Mal in Untersuchung gewesen, aber freigesprochen worden war,[3] wurde im Jahr 89 oder 90 lebendig begraben, ihr Verführer, ein römischer Ritter, Celer,[4] zu Tod gegeisselt.[5] Ein Senator von praetorischem Rang, Valerius Licinianus, wurde dadurch in die Untersuchung verwickelt, dass er eine Freigelassene der Cornelia auf einem ihm gehörigen Landgute verborgen hatte. Trotzdem durch Verhör und Folter nichts aus ihm herausgebracht worden war, hätte ihn ohne Zweifel das Schicksal des Celer betroffen. Dass er gestand, rettete ihn davor. Sein Bekenntniss entlockte dem offenbar etwas geängstigten Kaiser[6] den Ausruf: absolvit nos Licinianus,[7] und so wurde er zum Exil begnadigt, ja Domitian liess ihn sogar einen Theil seines Vermögens vor der Einziehung retten.[8]

Auch Caracalla liess drei Vestalinnen einmauern, Clodia Laeta, der er hatte Gewalt anthun wollen, Aurelia Severa und Pomponia Rufina. Canutia Crescentina gab sich selbst den Tod.[9]

[1] Sueton. a. a. O.

[2] Sueton. a. a. O. Vgl. Cass. Dio a. a. O.; Philostr. v. Apoll. 7, 3.

[3] S. Euseb. a. a. O. p. 277. 279 und das Chron. Pasch. p. 249 D = I p. 466 Dind.

[4] Plin. a. a. O.

[5] Suet. und Plin. a. a. O., nur dass Suet. von *stupratores* redet. Noch irriger sagt das Chron. Pasch. a. a. O.: *ζῶσα κατωρύγη μετὰ τῶν συνήθων αὐτῆς φίλων κατὰ τὸν νόμον.*

[6] Cornelia und Celer starben unter Betheuerung ihrer Unschuld.

[7] Nach Plin. a. a. O. gestand er nicht einmal direct, sondern nur indirect, indem er sich nicht stellte.

[8] Plin. und Sueton. a. a. O. Vgl. Alb. Imhof, T. Flav. Domitianus. Halle 1857 S. 94 f.

[9] Cass. Dio LXXVII, 16. Vgl. Herod. IV, 6.

Der letzte uns bekannte Fall der Hinrichtung einer Vestalin und ihres Verführers traf die Primigenia und ihren Schuldgenossen Maximus zu Alba. [1]

Also immer neue Fälle von Bruch des Gelübdes, aber auch immer von neuem das furchtbare Strafgericht.

Und gewiss, dass jene Fälle oft sich wiederholten, ohne Zweifel weit öfter, als die Gerechtigkeit sie ereilte, [2] dass auch Mangel an solchen eintrat, die zum Opfer ewiger Jungfränlichkeit bereit waren, all das kann in einer Stadt nicht befremden, die ein Herd besonders geschlechtlicher Üppigkeit und Ausschweifungen geworden war.

Auf Geringschätzung des Cultus selbst und seiner Dienerinnen darf auch daraus kein Schluss gezogen werden, nicht einmal auf Nachlass der Religiosität überhaupt. Denn die Religiosität des Alterthums ist ja nichts weniger als unzertrennlich mit sittlicher Reinheit und mit der Bereitwilligkeit zur Aufopferung persönlicher Selbstsucht aus Frömmigkeit verbunden.

Der Vestacult zur Zeit des Königthums und der Republic.

Im übrigen ist von einer Geschichte des Cultus in der Zeit des Königthums und der Republic wenig zu sagen. Die Ideen konnten sich ändern, welche mit einem Cultus verknüpft wurden, neue Culte eingeführt werden, der einzelne Cultus blieb im wesentlichen unverändert.

Die Gründung des Cultus der capitolinischen Göttertrias auf dem Mons Capitolinus, welchen die Tradition den Tarquiniern zuschreibt, war bestimmt, ein neues Centrum des römischen Cultus an die Stelle des bisherigen in der Regia zu setzen.

Das alte Heiligthum trat damit in die zweite Linie zurück.

[1] Symmach. ep. IX, 128; 129.

[2] Vgl. Sueton. Domit. 8, der, wie wir sahen, ausdrücklich sagt: (Domitianus) incesta Vestalium virginum, *a patre quoque suo et fratre neglecta*, varie ac severe coercuit. Minuc. Fel. Octav. c. 25.

Aber zurückgesetzte Götter umgibt wie entthronte Könige vielmehr eine doppelte Glorie. Nirgends ist ehrwürdiges Alter von solcher Macht wie im Cultus. Was ein einzelner Ritus an äusserem Glanze verliert, kann er eben dadurch an innerer Intensivität gewinnen. Während die capitolinische Göttertrias sich hellenischen Einflüssen und griechischer Umbildung weit zugänglicher erwies, sammelte sich in der Aedes Vestae um so mehr wie in Roms innerstem Herzen das Wesen altrömischer Religion.

Dass auch dieser uralte Cultus hellenischen Einflüssen nicht völlig unzugänglich blieb, beweist eine für die Geschichte römischer Religion unter diesem Gesichtspunct höchst bedeutsame Thatsache. Wir wissen, dass die Jungfrauen auch zu Apollo beteten. [1]

Aber gleichwohl, was will dieses eine Factum bedeuten gegenüber dem ächt römischen Charakter des ganzen Cultus, der durch alle Zeiten hindurch bewahrt blieb, ja von der Kaiserzeit an immer energischer sich geltend macht!

Der Vestacult unter den ersten Kaisern.

Wie Augustus überhaupt als Wiederhersteller der Religion und des Cultus auftrat, so gilt diess insbesondere von dem der Vesta.

Schon Cäsar war Pontifex maximus gewesen. Als Lepidus starb, übernahm Octavian am 6. März des Jahres 742 d. St. das Amt des Oberpriesters, [2] eine Würde, die von da an bekanntlich stets von den Augusti bekleidet wurde. [3] Die Reichsgewalt nahm die geistliche Amtsgewalt in sich auf, Kirche wie Staat gipfelten fortan in einem Haupte.

[1] Macrob. Sat. I, 17, 16: Eadem opinio sospitalis et medici dei in nostris quoque sacris fouetur. Namque virgines Vestales ita indigitant: *Apollo Medice, Apollo Paean.*

[2] Cass. Dio LIV, 27. Den Tag gibt das Cal. Maff. (C. I L. I p. 304, vgl. Mommsen das. p. 387) und Ovid. fast. III, 420; Tag und Jahr die fasti Praenestini (C. I L. I p. 314).

[3] Vgl. insbes. Eckhel, D. N. VIII, p. 380 sqq.

Nach Cassius Dio machte Augustus, da er die Regia nicht bewohnen wollte, als Pontifex maximus aber in einer Amtswohnung wohnen musste, damals einen weiteren Theil seines Palasts auf dem Palatin zum Staatseigenthum. [1]

Diese Angabe ist aber weder genau zutreffend noch erschöpfend. Octavian hatte gleich anfangs einen Theil des Areals, das er auf dem Palatin zusammengekauft hatte, zu einem Apollotempel geweiht. [2] Jetzt, wo er den Pontificat übernahm, machte er allerdings einen zweiten Theil zum Staatseigenthum. Dabei war ein Grund der, dass er als Pontifex maximus in einem öffentlichen Gebäude wohnen musste. Sicher machte er das ganze Gebäude jedesfalls auch damals noch nicht zum Staatseigenthum. Diess geschah erst, als er nach dem grossen Brand mittelst Beisteuern des Volks den Palast prächtiger wieder aufgebaut hatte. [3] Aber Ovid gibt an, einen Theil des Palastes besitze Phöbus; einen zweiten Vesta, quod superest illis, tertius ipse tenet. [4] Offenbar sollte der Pontifex maximus nicht bloss in einem Staatsgebäude, er sollte zugleich in der Nähe des Vestaheiligthums wohnen. Desshalb baute August in seinem Palast eine Aedes Vestae [5] und richtete wahrscheinlich daneben ein Atrium

[1] Cass. Dio LIV, 27: *μέρος τι τῆς ἑαυτοῦ, ὅτι τὸν ἀρχιέρεων ἐν κοινῷ πάντως οἰκεῖν ἐχρῆν, ἐδημοσίωσεν.* August hatte gleich anfangs einen Theil des zum Behuf seines Palastes auf dem Palatin zusammengekauften Areals als Staatseigenthum erklärt, mit der Absicht, einen Apollotempel darauf zu errichten (Vell. II, 81. Cass. Dio XLIV, 15). Beide Schriftsteller sprechen zwar hier vom Ganzen, nicht von einem Theil, aber mit Unrecht, wie man daraus sieht, dass August jetzt wieder einen Theil zum Staatseigenthum machte und erst nach der durch den Brand nöthig gewordenen Wiederaufbauung das Ganze als Eigenthum des Volks bezeichnete (Cass. Dio LIV, 12). Vgl. Becker, H. d. r. Alterth. I S. 425 A. 858.

[2] S. d. vor. Anm.

[3] Cass. Dio LV, 12. S. Anm. 1.

[4] Ovid. fast. IV, 949 sqq.

[5] Ovid. fast. a. a. O.; metamorph. XV, 864 sq.; fast. Praenest. IV Cal. Mai. (C. I. L. I. p. 317. cf. p. 392).

ein, das zum Templum consecriert wurde, um zu Senatssitzungen dienen zu können, wie denn nunmehr der Kaiser als Pontifex maximus auch das Collegium der Pontifices zu sich in seinen Palast berief. [1]

Welche Aedes Vestae es war, in die August aus der Beute Geschenke stiftete, [2] wird nicht mit Gewissheit gesagt werden können, wenn auch das Fehlen einer näheren Bestimmung mehr für die alte Aedes spricht.

Als Augustus sodann durch die Lex Julia Papia Poppaea den verheiratheten und mit mehreren Kindern gesegneten Personen verschiedene Vorrechte einräumte, bestimmte er zugleich, dass die Vestalinnen derselben sämmtlich theilhaftig sein sollten, natürlich soweit diess bei ihnen als Vestalinnen möglich war. [3]

Auch Tiberius erwarb sich Verdienste um den Vestacult. [4]

Von Nero erzählt Tacitus [5] eine Geschichte, die jedesfalls beweist, welche Macht dieser Cultus über die Gemüther hatte. Als Nero im Jahr 64 mit dem Gedanken sich trug, den Orient und Aegypten zu bereisen, besuchte er seiner Reise wegen das

[1] Dem Domitian wird es zum Vorwurf gemacht, dass er zum Gericht über die Vestalis maxima Cornelia (s. o. S. 434) die übrigen Pontifices auf seine albanische Villa, statt ‚in die Regia‘ berief. Plin. ep. IV, 10, 6.

[2] S. Caesaris Aug. index rer. a se gestarum sive monnm. Ancyran. Ex reliqu. Gr. interpret. rest. J. Franz comment. perp. instr. A. W. Zumpt. Berol. 1845. p. 33 tab. IV l. 23 sqq. Vgl. G. Perrot, E. Guillaume et J. Delbet, explor. archéol. de la Galatie et de la Bithynie. Paris 1862 sqq. pl. 26.: dona de manibiis in Capitolio et in aede Divi Juli et in aede Apollinis et in aede Vestae et in templo Martis Ultoris consacravi, quae mihi constiterunt HS circiter milliens. Vgl. die Inschr. aus Apollonia C. I. G. t. III p. 57.

[3] S. o. S. 302 A. 2.

[4] S. o. S. 280.

[5] Tac. ann. XV, 36. Vgl. Cavedoni in Ann. dell. Inst. arch. 1851 p. 246, der ohne weiteren Grund daraus folgert, Nero werde der Vesta einen besonderen Cult gewidmet haben.

Capitol und betrat sodann den Vestatempel. Dort befiel ihn plötzlich ein Zittern in allen Gliedern, sei es, meint Tacitus, dass ihn die Gottheit schreckte, sei es, dass ihn das böse Gewissen nie ruhig liess, und er verzichtete auf den Plan.

Vestacult und Sonnencultus.

Und immer bedeutsamer tritt der Vestacultus heraus. Die merkwürdige Thatsache, dass, als Kaiser Aurelian die Pontifices Solis einsetzte, die bisherigen Pontifices als Pontifices maiores Vestae von jenen unterschieden wurden, ist schon erwähnt worden. [1] Deutlicher konnte es nicht ausgesprochen werden, dass der Vestacult es sei, in welchem die altrömische Religion ihren Mittelpunct habe.

Bekannt ist, dass der orientalische, semitische und arische Cultus der Sonne, des Baal [2] und des Mithra [3] mit Jupiter vermischt, immer mehr, zumal seit den Antoninen begonnen hatte, eine Weltreligion zu werden, in der dem christlichen Monotheismus gegenüber, aber zugleich unter der Einwirkung desselben das Heidenthum alle seine Kräfte zusammenzuraffen strebte. [4]

Auch der Vestacult selbst wurde dazu in Beziehung gesetzt. [5] Man weiss, dass es dieser Sonnenreligion gelungen ist, im Knaben Elagabalus sich die Krone der Weltherrschaft

[1] S. o. S. 317 f.

[2] In dem Sonnengott von Emesa ist ja sicher Baal zu erkennen, wie er denn auch auf römischen Münzen Deus Sol Elagabal heisst. Vgl. Preller, r. Mythol. S. 747 ff. Jupiter wurde in diesem Sinne hauptsächlich verehrt als Ζεὺς Ἡλιοπολίτης, Jupiter Optimus Maximus Heliopolitanus und Jupiter Dolichenus. S. die Litteratur bei Marquardt, H. d. r. A. IV S. 92; Preller, r. Mythol. S. 749 ff. 751 ff.

[3] Vgl. Preller, r. M. S. 756 ff.

[4] Niemand wird von dem immer übermächtiger um sich greifenden Sonnencult eine lebhaftere Vorstellung bekommen, als wer sich eingehender mit den Münztypen der späteren Kaiserzeit beschäftigt. Sie sprechen da noch beredter und lauter als Litteratur und Inschriften. Vgl. übrigens insbes. in Betreff des Sonnencults Macrobs Saturnalien.

[5] Vgl. o. S. 284, bes. A. 3. Vielleicht fällt schon die Anrufung Apollons S. 436 A. 1 unter diesen Gesichtspunct.

auf das Haupt zu setzen. Der Caesar Augustus Pontifex Maximus war zugleich Sonnenpriester von Emesa.

Als er in dem Tempel, welchen er auf dem Palatin seinem Elagabal errichtete, alle heiligsten Heiligthümer Roms versammeln wollte, [1] wie er denn das Symbol der grossen Mutter von Pessinus und die Ancilien in denselben versetzte, da brach er vor allem auch in den Penus Vestae ein, um ihn seiner Heiligthümer zu berauben. [2] Derselbe Berichterstatter, der oben erwähnt hatte, Elagabal habe in seinen Sonnentempel auf dem Palatin das heilige Feuer der Vesta entführen wollen, berichtet, wie er diesen Einbruch erzählt, davon nichts, sondern sagt nur, Elagabal habe die geheimen Heiligthümer im Penus wegnehmen wollen. Die Virgo Maxima habe ihm aber das falsche Gefäss gereicht, das er zerschmetterte, als er nichts darin fand. Dann habe er ein Bild, das er für das Palladium hielt, geraubt. [3]

Schon hierin liegt die Anerkennung, dass diese Heiligthümer besonders mit zu den heiligsten der altrömischen Religion gehören. Noch bestimmter aber tritt diess daraus hervor, dass Elagabal zu seiner zweiten Frau eine Vestalin, Aquilia Severa, erwählte und sich gegen den Vorwurf des Incests damit verwahrte, dass er erklärte, er hoffe vielmehr, dass aus dieser Ehe eines Priesters mit einer Priesterin göttliche Kinder entspriessen werden. [4] Da Elagabal seinen Gott zuerst mit Pallas vermählen wollte, hernach die heilige Hochzeit desselben mit der Dea Coelestis von Karthago feierlich und unter unerhörtem Gepränge begieng, [5] so wird man schwerlich irren, wenn

[1] Ael. Lamprid. Antonin. Heliog. 3; 6.

[2] A. a. O. 6.

[3] A. a. O. Ja es geht unmittelbar voraus, er habe das ewige Feuer löschen wollen. Diess ist aber eine Angabe, die offenbar von dem einfältigen Compilator nur aus der unmittelbar folgenden Notiz geschlossen ist: Nec Romanas tantum Heliogabalus (extinguere) voluit *religiones*.

[4] Cass. Dio LXXIX, 9; Herod. V, 6, 2. Vgl. Ael. Lamprid. a. a. O. Es geschah das nicht vor Ende des Jahrs 220 n. Chr. Vgl. Eckhel, D. N. VII p. 259 sq.

[5] Herodian. a. a. O. § 3; 4.

man annimmt, auch hier habe ein solcher Gedanke mitgewirkt. In den Personen des Priesters des Sonnengottes und einer Priesterin der Hauptgottheit Roms, was Vesta damals mehr als je war, hat er gewissermaassen die Vermählung seines orientalischen Cultus mit der römischen Staatsreligion vollziehen wollen. Es war das ein blosser Einfall. Die Ehe dauerte nur kurze Zeit. Seine wahnsinnig erhitzte Sinnlichkeit trieb ihn bald zu neuem Wechsel, wiewohl er schliesslich zu Aquilia zurückkehrte. [1] Aber man würde diesen Menschen gleichwohl falsch beurtheilen, wollte man sein Treiben bloss aus thierischen Gelüsten erklären. Seine Art von religiöser Ekstase war eng verschwistert mit seinen an Tollheit grenzenden geschlechtlichen Lüsten. Im vorliegenden Fall ist das überdiess ausdrücklich überliefert. Und wenn in dem ἀρχιερεὺς des Cassius Dio der Pontifex maximus wiedergegeben scheint, so spricht doch alle Wahrscheinlichkeit dafür, Elagabal habe vielmehr an seine Würde als Sonnenpriester und nicht an den römischen Oberpontificat gedacht, der ihm ungleich ferner lag. [2]

Untergang des Vestacults.

Allein während so der Vestacult neben dem Sonnencult sichtbar an die Spitze der römischen Staats- und Weltreligion trat, wurde diese selbst in ihren Grundfesten untergraben und erschüttert. Immer weiter griff das Christenthum um sich, immer ernstlicher wurde der Kampf zwischen Evangelium und Heidenthum um die Herrschaft der Welt.

Aber auch jetzt bewährt sich der grosse Unterschied der Bedeutung, die Hestia für Griechenland, Vesta für Rom

[1] Cass. Dio a. a. O. Vgl. Eckhel a. a. O.

[2] Cass. Dio nennt die Vestalin ἀρχιέρεια. Aber auch diess stimmt nicht, da die erste unter den Vestalinnen dem Rang nach in der Regel die älteste war. S. o. S. 277 f. Diese aber hatte gewöhnlich ein Alter, in dem sie nicht mehr der Gegenstand der Lüste eines Elagabal sein konnte.

hatte. Während in Hellas der Cult der Hestia, obgleich in späteren Zeiten der Privatcult derselben unter dem Einflusse Roms grössere Ausdehnung und Bedeutung erlangt zu haben scheint, dem siegreichen Christenthum mit der Masse der Culte ruhmlos erliegt, ohne irgend wie wenigstens im Sterben noch die Augen der Welt auf sich zu ziehen, erscheint im Westreich der Kampf um Fortbestehen oder Untergang des Instituts der Vestalinnen [1] mehr als einmal als einer der festesten Punkte, in denen das untergehende Heidenthum gegen die aufgehende Macht des Christenthums sich zu behaupten versucht. [2]

Constantin liess die Privilegien der Vestalinnen unangetastet, ebenso Constantius, [3] und noch der ältere Valentinian. [4]

[1] Vgl. darüber insbes. Gothofred. z. cod. Theodos. XIII, 3, 8; Ambrosch, Studien S. 18 f.

[2] S. über diesen Kampf insbesondere Gibbon, Gesch. des Verfalls und Untergangs des röm. Reichs Kap. XXI; Marquardt, H. d. r. A. IV S. 137 ff.; Gieseler, Kirchengesch. I, 2[4]. Bonn. 1845. S. 23 ff.; E. v. Lasaulx, der Untergang des Hellenismus und die Einziehung seiner Tempelgüter durch die christlichen Kaiser. München 1854. F. Chr. Baur, Gesch. d. christl. Kirche, II[2] S. 8 f. A. 1. Vgl. auch Oskar Gerhard, der Streit um den Altar der Victoria. Eine Episode aus der Gesch. des Kampfes des Heidenthums mit dem Christenthum in Rom. Progr. Siegen 1860. 4. Beugnot, hist. de la destr. du Paganisme en occid. steht mir nicht zu Gebot.

[3] Symmach. X, 61 p. 441 ed. Sa Parei. Francof. 1642. p. 441: Nil ille (Constantius) decerpsit sacrarum virginum privilegiis, decrevit nobilibus sacerdotia Romanis, caeremoniis non negavit impensas. Vgl. Ambrosch a. a. O. S. 18, wo er aber irrthümlich statt des Constantius den Constantin nennt. Denn von ersterem rührte ja auch das scharfe Edict her, cod. Theod. XVI, 10, 4 an Taurus Praef. praet. Italiae, von welchem Ambrosch A. 89 spricht. Das Jahr dieses Edicts, das bei der Strafe des Schwerts alles Opfern untersagte, ist unsicher (s. Haenel z. d. St.). Aber schon im Jahr 341 (cod. Theod. XVI, 10, 2) wurden die heidnischen Opfer verboten, das Jahr darauf durch einen Erlass an den Praefectus urbi Catullinus (cod. Theod. XVI, 10, 3) die Erhaltung (nur) der ausserhalb der Stadtmauern gelegenen *aedes templorum* bewilligt. Aus dem Adressaten dieses Edicts ist klar, dass Marqu. S. 138 Unrecht hat, allgemein von 'zunächst für den Orient erlassenen Edicten' zu reden. Dass dagegen Gibbon a. a. O. mit Recht der Ansicht ist, jene Edicte seien

Dagegen Gratian (375—383), der wohl erst im Jahr (382) auch die Würde des Pontifex maximus niederlegte, [1] nahm ihnen dieselben wie ihr Vermögen und hielt diesen Erlass aufrecht. [2]

Damit war das entscheidende Wort gesprochen. Der römische Staat versuchte es ernsthaft, sich von der römischen Religion, mit der er seit länger als einem Jahrtausend verflochten und verwachsen war, zu lösen.

Doch war um diese Zeit in Rom noch eine starke Partei dem alten Cultus unbedingt ergeben. [3] An ihrer Spitze standen zwei Männer, Vettius Agorius Praetextatus [4] und Q. Aurelius Symmachus. [5] Ersterem errichteten die Vestalinnen trotz des nicht völlig erklärten Wiederstrebens seines Freundes Symmachus [6] eine Statue, deren Dedicationsinschrift wir noch besitzen. [7]

Symmachus aber war es, welchen die heidnischen Senatoren an die Spitze der Gesandtschaft stellten, welche von

nicht zur Ausführung gelangt (vgl. Ambrosch a. a. O.), sieht man eben auch aus der angeführten Stelle des Symmachus.

[4] Cod. Theod. XII, 1, 60; 75.

[1] Zosim. IV, 36. Vgl. Eckhel, D. N. VIII p. 386 sqq.; Thorlacius in prolusion. et opusc. academ. vol. II p. 187 sqq.; Gieseler, K.-G. I, 2[4] S. 24 A. 2.

[2] Cod. Theod. XVI, 10, 20; Symm. epist. X, 61; Ambros. ep. 17, 12. Vgl. Tillemont, hist. des emper. t. V. Brux. 1732. fol. p. 74 (l'emp. Grat. c. XIV).

[3] Vgl. Gibbon a. a. O.

[4] Vgl. über ihn Haskh in Paulys Realenc. VI, 2 S. 2536 N. 42 und O. Jahn in Ber. d. sächs. Ges. d. Wiss. 1851 S. 338—342.

[5] S. d. Litteratur über ihn in der Real-Enc. VI, 2 S. 1533 f. N. 2.

[6] Symm. ep. II, 36: Praetextato nostro monumentum statuae dicare destinant virgines sacri Vestalis antistites. Consulti pontifices adnuerunt. Ego qui adverterem, neque *honestati virginum talia in viros obsequia* convenire, neque more fieri, quod Numa auctor, Metellus conservator religionum omnesque pontifices maximi nunquam ante meruerunt, haec quidem silui, — exemplum modo vitandum esse rescripsi, ne res iusto orta principio brevi ad indignos per ambitum deveniret.

[7] Grut. p. 310, 1.

ihnen aus an den Kaiser geschickt wurde, um ihn zur Wiederherstellung des Altars der Victoria in der Curie, den bereits Constantius entfernt, Julianus wiederhergestellt, Gratianus von neuem entfernt hatte, [1] und zur Rückgabe der den Priestern und insbesondere den Vestalinnen entzogenen Rechte und Einkünfte zu bewegen. Allein die christliche Partei liess durch den Bischof Damasus dem Ambrosius einen Protest zustellen, [2] und der gewaltige Kirchenfürst setzte es durch, dass den heidnischen Senatoren der Zutritt verweigert wurde [3] als den Vertretern einer blossen Minorität. [4] Die Minorität bildeten nun zwar die heidnischen Senatoren damals schwerlich. [5] Aber ihre Niederlage war gleichwohl vollständig.

Unter dem jüngeren Valentinian (383—392) machte Symmachus 384 n. Chr. als Stadtpraefect einen neuen Versuch, die Rücknahme des Erlasses bei den Kaisern (Valentinian II, Theodosius und Arcadius) zu bewirken.

Er überreichte Valentinian an der Spitze einer Deputation des Senats damals jene berühmte Denkschrift, [6] die alles zusammenfasste, was das Heidenthum zu Rom für sich geltend machen konnte. Vergeblich. Ambrosius erwiederte ihm darauf in zwei Gegenschriften. In der ersten mahnt er den Kaiser im allgemeinen an die Pflichten eines christlichen Kaisers und bittet um eine Abschrift der Relation des Symmachus; in der zweiten erwiedert er speciell auf diese selbst. [7]

[1] Ambros. ep. 17, 5; 18, 32 übereinstimmend mit Symmach. ep. X, 61, 5; 7. Vgl. Lasaulx a. a. O. S. 96 f.

[2] Ambros. ep. 17 § 10.

[3] Symmach. ep. X, 61 § 18.

[4] Ambros. ep. 17 § 10.

[5] Vgl. Lasaulx a. a. O. S. 90 f. A. 263.

[6] Symmach. ep. X, 61; in der Mauriner Ausg. des Ambrosius t. II p. 828 sqq. Vgl. über dieselbe Lasaulx a. a. O. S. 91 f.; Gerhard S. 10 ff.

[7] S. ep. 17 und 18 (opp. ed. Maurin. t. II p. 813 sqq) vgl. ep. 57, 2 p. 1010. Eine Inhaltsübersicht über beide Briefe gibt Gerhard a. a. O. S. 18 ff. Natürlich behielt bei dem christlichen Kaiser der Bischof

Dabei tritt zwar der Streit um den Altar der Victoria, deren Statue von Augustus in der Curia Julia aufgestellt worden war und die auch nachher in dem von Domitian erbauten Senatsgebäude ihren Platz erhielt, [1] in den Vordergrund.

Diese Victoria war im Lauf der Zeit das Symbol des altrömischen Senats geworden. Im Senat aber hatte die altconservative Aristokratie ihr letztes Bollwerk. War dem Senat das Fundament des altrömischen Staats, der mit der Religion stehen und fallen musste, entzogen, so war sein Zusammensturz nur noch eine Frage der Zeit. Das ist der Grund, warum das Losungswort im letzten Entscheidungskampf von Heidenthum und Christenthum zu Rom die Victoria im Senatsgebäude geworden ist. Für den Fortbestand der Religion selber war die Fortdauer der Vorrechte, der Fortbezug der Einkünfte der Priester und der Vestalinnen insbesondere weit wichtiger und es tritt das auch in den Streitschriften deutlich genug hervor.

Ambrosius blieb Sieger. [2] Die Deputation des Senats erhielt wiederum eine abschlägige Antwort. Symmachus, den noch dazu der Tod seines Freundes Praetextatus beraubt hatte, dachte daran, sich vom öffentlichen Leben zurückzuziehen. [3]

Allein noch war der Wiederstand der heidnischen reactionären Aristokratie nicht gebrochen.

Als Theodosius 389 sich in Mailand aufhielt, schickte

Recht. S. ep. 57, 2. Dagegen de obitu Valent. § 19; 20 geht, wie aus der Vergleichung mit § 52 erhellt, auf die Gesandtschaft, welche den Valentinian in Gallien aufsuchte. Paulin. vita Ambros. § 26 erzählt von der Relation des Symmachus und den Schreiben des Ambrosius, irrt sich aber darin, dass er sie auf die zweite Gesandtschaft an Valentinian, welche zu diesem nach Gallien gieng, bezieht. S. u. S. 446 A. 3.

[1] Vgl. Preller, r. M. S. 610.

[2] Vgl. das Epigramm des Ennodius, Bischofs von Pavia († 521) carm. l. II epigr. 143 in Galland. bibl. patr. t. XI p. 214 bei Piper, Mythol. und Symbol. der chr. Kunst. I. Weimar 1847. S. 170: Dicendi palmam Victoria tollit amico. Transit ad Ambrosium, plus favet ira deae.

[3] Symmach. X, 23.

der Senat eine neue Gesandtschaft. Und diess Mal scheint Aussicht auf Erfolg vorhanden gewesen zu sein. Doch nur eine Zeit lang. [1] Ja Symmachus, der während der Usurpation des Maximus sich nicht ganz vorwurfsfrei gehalten haben sollte, fiel wenn auch nur kurze Zeit in Ungnade. Der Kaiser selbst hielt das Jahr darauf eine Rede im Senat, in der er die Senatoren aufforderte, den heidnischen Irrthum aufzugeben. Trotz des stillen, ja auch lauten Wiederspruches, den sie fand — der Kaiser hatte freie Discussion gestattet —, blieb sie nicht ohne Erfolg. [2]

Gleichwohl sandte der Senat im Jahr 392 eine neue Deputation ab, an Valentinian, der sich damals in Gallien aufhielt. Aber obschon das kaiserliche Consistorium sich zu Gunsten des Senats erklärte, blieb der jugendliche Kaiser standhaft. [3]

Dagegen Eugenius verfügte 393 n. Chr. die Restitution, nachdem er zwei Anläufe abgeschlagen hatte, die der Senat gemacht, um ihn zur Rücknahme jenes Edicts zu bewegen.

Das war aber eine vorübergehende Frist. Immer schärfer lauten fortan die Rescripte der Kaiser gegen das Heidenthum. Schon 391 war auch für das Abendland jedweder Opfercultus verboten worden. [4] Nach der kurzen Episode der Herrschaft des Eugenius drang der gewaltige Wille des Theodosius, der im Jahr 392 von Constantinopel aus ein noch schärferes

[1] Vgl. Ambros. ep. 57, 4.

[2] Zosim. IV, 59. Entstellend Prudent. adv. Symmach. I, 578 sqq. Beide verlegen die Rede des Theodosius ins Jahr 394. Mit Unrecht. S. z. B. Gibbon a. a. O.

[3] Ambros. ep. 57 ad Eugen.; de obitu Valentin. § 19. 20, indem aus § 52 hervorgeht, dass § 19 sq. die Gesandtschaft, die kurz vor seinem Tode an Valentinian abgieng, also die im Text erwähnte, gemeint sei. Paulin. vita Ambros. § 26 verwirrt die Sache, indem er die Relation des Symmachos und die beiden Gegenschriften des Ambrosius mit der gallischen Gesandtschaft in Verbindung bringt.

[4] Cod. Theod. XVI, 10, 10; Zos. IV, 33, 8. Vgl. Lasaulx a. a. O. S. 107.

Edict erliess, [1] auch im Abendlande vollends mächtig durch. [2] Selbst in Rom bot nunmehr das vergoldete Capitol einen traurigen Anblick, bald waren die Tempel mit Russ und Spinnengeweben überzogen, und das Volk strömte zu den Gräbern der Märtyrer.

Es ist hier nicht der Ort, die letzten Streiche gegen das Heidenthum, und das letzte Aufflammen desselben, die letzten Zuckungen des sterbenden zu verfolgen. Von den weiteren Maassregeln gegen den Paganismus [3] schweigend erwähnen wir nur noch als die letzte, abschliessende die Aufhebung der Philosophenschule zu Athen durch Justinian im Jahr 529 n. Chr.[4]

Das ewige reine Feuer, das die heiligen Jungfrauen ihrer keuschen Göttin in der Aedes Vestae viele Jahrhunderte hindurch unterhalten hatten, war damals schon lange erloschen. Zosimos berichtet, als Serena, die Gattin Stilichos, in übermüthiger Freude über den Zerfall des Heidenthums einen Halsschmuck der Göttermutter sich selber umhängte, habe eine alte Vestalin, die letzte von allen, sie ins Angesicht verflucht, dass über sie, ihren Mann und ihre Kinder die Strafe für ihre Gottlosigkeit kommen möge, ein Fluch, der 14 Jahre später 408 n. Chr. in grauenvoller Weise in Erfüllung gieng.

So war denn das Heidenthum und mit ihm das ewige Feuer Vestas erloschen.

An die Stelle des nur äusserlich und trotz der superstitiösen Angst, mit der die Feuer gehütet wurden, nicht ohne Störung forterhaltenen symbolischen Cultus, an die Stelle der äusserlichen typischen Verbindung der Menschheit mit dem Himmel hatte das Evangelium siegreich seine Lehre von der

[1] Cod. Theod. XVI, 10, 12. Lasaulx a. a. O. S. 108.

[2] S. Hieronymus im Jahr 398 adv. Jovin. II, 38: squalet Capitolium etc: vgl. die ep. 107 v. J. 403: auratum squalet Capitolium; fuligine et araneorum telis omnia Romae templa cooperta sunt etc. Lasaulx, a. a. O. S. 111.

[3] Vgl. die Übersicht hierüber bei Baur, d. christl. Kirche v. Anf. des IV. bis Ende des VI. Jahrhs. Tübingen 1859 S. 8 f. A. 1.

[4] Zosim. V, 38.

wahrhaft ewigen Erlösung und Versöhnung der Welt im Glauben gesetzt.

Statt durch lodernde Feuer aus todtem Holze sollten fortan durch Glaube, Liebe und Hoffnung die Gemüther ihre ewige Versöhnung mit der Gottheit finden.

Wie auch innerhalb des Christenthums selbst wieder heidnische Elemente und Reminiscenzen sich geltend machten, das soll hier nur angedeutet, nicht ausgeführt werden.

XIII.

ABSCHLIESSENDE BETRACHTUNGEN.

Nachdem wir so am Ende des Vestacults und damit an dem der heidnischen Religion angelangt sind, möge es gestattet sein, noch einige Betrachtungen mehr allgemeinen Inhalts, die durch die vorausgehenden Einzelforschungen hervorgerufen wurden, daran anzuknüpfen.

DIE FAMILIE IN ROM IM UNTERSCHIEDE VON DER GRIECHISCHEN FAMILIE.

Die gewöhnliche Ansicht ist die, es sei in Rom, das auch sonst mehrfach das alterthümlichere bewahrt habe, der Staat noch länger vom Princip des Geschlechts beherrscht worden, die ursprüngliche indogermanische Familienverfassung habe sich daselbst länger erhalten.

Zu einer Erörterung dieser Frage auf dem Standpunct der Vergleichung der Rechtsgeschichte der indogermanischen Völker ist hier nicht der Ort. Eine solche würde viel zu weit führen. Das einzige, was hier gegeben werden soll nnd kann, sind Andeutungen zur Vergleichung griechischen und römischen Wesens nach der Seite der Geschichte von Familie, Religion und Staat nnd ihres gegenseitigen Verhältnisses, aber auch diese nur soweit, als die Untersuchung der Göttin Hestia-Vesta und ihrer Geschichte auf sie führte, und als sie nöthig oder tauglich schienen, unsere Auffassung des Hauptgegenstandes der Untersuchung zu erläutern oder zu begründen. Relative Vollständigkeit wird nnr da erstrebt, wo von der

Untersuchung des Vestacults her Licht auf diese Fragen zu fallen scheint.

Man pflegt vor allem zu übersehen, dass, wenn wir uns allerdings die Gewalt des Hausherrn im indo-germanischen Urvolk als unumschränkt zu denken haben, die bewusste, rechtliche Fixierung derselben eine ganz andere Sache ist. Hier gilt, dass der Staat früher ist als die (rechtlich fixierte) Familie. [1] Und hier nun eben stellt sich eine viel grössere Schärfe und Tiefe des rechtlichen Denkens und Willens auf Seiten der Römer heraus, als diess bei den Griechen der Fall war.

Die Familie im engeren Sinn besteht aus zwei Verhältnissen: dem elterlichen und dem ehelichen. Die Ehe ist ursprünglich Knechtschaft des Weibs, das gekauft wird. Nur durch eines unterscheidet sich der Kauf des Weibs von Anfang an von dem Kauf einer Sclavin, (abgesehen davon, dass die Frau eben zu dem bestimmten Zweck und nur zu diesem gekauft wird, Gattin zu sein) durch die hinzutretende religiöse Weihe vermöge heiliger Ceremonien. [2]

Noch in der homerischen Zeit gibt bei den Griechen der Bräutigam ein Kaufgeld; aber der Vater behält es nicht, sondern gibt die ἕδνα seiner Tochter ganz oder theilweise in die Ehe mit. In der historischen Zeit ist der Kauf weggefallen, nur die religiöse Feier besteht noch fort.

Die Römer haben in der Coemtio noch den Kauf, aber nur in symbolischer Form erhalten, die Ehe in Form der Confarreatio dagegen ist nur religiöser Natur. Beide Formen, Coemtio wie Confarreatio, haben sich erst auf italischem Boden gebildet, aber wohl noch vor Gründung Roms, [3] während die Usus-Ehe später, doch jedesfalls vor die Decemviralgesetzgebung fällt. [4] In Beziehung auf die Art der Schliessung

[1] Vgl. Aristot. pol. I, 1, 11. Übrigens macht z. B. auch Lange (röm. Alterth. I S. 79 f.) ausdrücklich darauf aufmerksam.

[2] Vgl. Rossbach, röm. Ehe S. 236 f.

[3] Vgl. Rossbach, a. a. O. S. 250.

[4] Die Zwölftafelgesetzgebung setzt ihr Bestehen voraus. Gai. I, 111; Gell. III, 2; Macrob. sat. I, 3.

der Ehe stehen sich also Griechen und Römer ziemlich gleich, sofern die symbolische Fortdauer des Kaufs bei diesen nicht aus einem Zurückbleiben der ethischen Ideen, sondern nur aus der zäh conservierenden italischen und römischen Art zu erklären ist.

Höchst wahrscheinlich ferner gieng die Frau ursprünglich mit allem, was sie hatte, einfach in die Herrschaft, in das Eigenthum des Mannes über.

In Griechenland findet sich davon kaum mehr eine Spur. In Rom ist die Frau dagegen 'in manu' ihres Manns, bis sich die freie Ehe, die Ehe 'sine manu' bildet, und auch jetzt tritt die Frau damit nicht aus der Abhängigkeit überhaupt heraus, sondern sie bleibt nur, statt in die Manus ihres Manns zu gerathen, in der Potestas ihres Vaters.

Somit ist also die Frau in Griechenland schon sehr frühe zu einer Stufe der rechtlichen Freiheit gelangt, die sie in Rom erst sehr spät hat erreichen können. Allein der Grund hievon muss in allem anderen eher gesucht werden, als in der höheren Auffassung des Verhältnisses von Mann und Weib von Seiten der Griechen.

Der Grund ist ein ganz anderer, der gerade entgegengesetzte. Die freiere Stellung des Weibs zum Mann in Griechenland erklärt sich nur daraus, dass dort die Bande der Familie nicht so straff und fest angezogen sind, wie diess in Rom der Fall ist, dass sie nicht so hoch und heilig geachtet werden. Allerdings das Ende der Entwicklung ist die frei sittliche Form der Familie. Aber, ehe es dazu kommen konnte und kam, ist der Durchgang durch die strengste rechtliche Gebundenheit nöthig gewesen. Die griechische Familie entspricht so wenig dem Ideal der freien sittlichen Familie, dass sie vielmehr noch hinter der strengen rechtlichen Form zurückliegt. Denn das Ideal der Familie ist nicht die Ungebundenheit weder des Weibs noch des Manns, sondern die innigste Verbindung und Gemeinschaft, wie sie in gegenseitiger Unterordnung und Aufopferung aus freier Liebe heraus fortwährend sich offenbart.

Der Weg zu der sittlichen Freiheit führt stets durch die engste rechtliche Gebundenheit hindurch.

In diesem Sinne erscheint die römische Ehe als das höhere gegenüber der griechischen freieren Ehe, ihre allmähliche Lockerung und Umbildung nicht selbst schon als Fortschritt, sondern erst als ein Zersetzungsprocess, bis neue Formen in einem neuen Geist daraus hervorwuchsen.

Eine Definition der Ehe, wie sie die römischen Juristen aufstellen: Nuptiae sive matrimonium est viri et mulieris coniunctio individuam vitae consuetudinem continens, [1] oder als consortium omnis vitae [2] konnte nur in einem Volk aufgestellt werden, das das Weib viel mehr achtete und dessen moralischer Standpunct weit höher war als der der Griechen.

Was sodann zweitens das Verhältniss von Eltern und Kindern betrifft, so zeigt sich die väterliche Gewalt bei den Griechen rechtlich sehr beschränkt; bei den Römern kennt sie keine andre Grenze als die staatsrechtliche. Der politisch dem Vater gleichberechtigte Sohn ist innerhalb des Hauses dem Pater familias unbedingt unterworfen. [3] Die Familie als solche erweist sich in Rom rechtlich bis aufs äusserste entwickelt und durchgebildet, und es konnte nicht ausbleiben, dass auch das sittliche Verhältniss dadurch vertieft wurde, wie eben nur die tiefere sittliche Anlage solche rechtliche Bestimmungen hervorrufen konnte. [4]

[1] Inst. I, 9, 1.

[2] Modest. Dig. XXIII, 2, 1. cf. cod. Just. IX, 32, 4: uxorem, quae socia rei humanae atque divinae domum suscipitur.

[3] Vgl. bes. Ihering, Geist des röm. Rechts II, 1 S. 189 ff.; 214 ff.

[4] Vgl. z. B. Cic. Cat. maj. 11, 37: Quattuor robustos filios, quinque filias, tantam domum, tantas clientelas Appius regebat et caecus et senex; — —. Tenebat non modo auctoritatem, sed etiam imperium in suos; metuebant servi, verebantur liberi, carum omnes habebant; vigebant in illa domo mos patrius et disciplina. Horat., carm. III, 6, 39. Merkwürdig, dass offenbar seit den frühesten Zeiten in Italien auch auf das Privathaus verhältnissmässig mehr gehalten und verwendet wurde als in Hellas.

FAMILIE UND STAAT.

Schon weniger als es von der Familie gilt, gilt es vom Geschlecht, dass die Römer dasselbe energischer durchgebildet haben, als die Griechen. Doch zeigt sich gleich in der römischen Namengebung eine grössere Energie der Gentilverbindung, als die war, welche das hellenische *γένος* besass. Der Grieche der historischen Zeit führt nur seinen Individualnamen, das Nomen des Römers ist das seiner Gens, sein Individualname ist das Praenomen, der Familienname tritt nach als Cognomen. [1]

Mommsen [2] sagt aber andrerseits gewiss richtig: »Wenn in der schwächeren politischen Entwicklung Griechenlands der Geschlechtsverband als corporative Macht dem Staat gegenüber sich noch weit in die historische Zeit hinein behauptet hat, erscheint der italische Staat sofort insofern fertig, als ihm gegenüber die Geschlechter vollständig neutralisiert sind und er nicht die Gemeinschaft der Geschlechter, sondern die Gemeinschaft der Bürger darstellt.«

Allein der Grund hievon ist nicht der, dass die Geschlechtsverfassung in Rom weniger streng und consequent durchgeführt war. Im Gegentheil. [3] Nur ist die politische Idee dort um so viel mächtiger und gewaltiger gewesen als in Hellas, dass sie selbst der um vieles stärkeren Geschlechterverfassung gewachsen und überlegen war.

Der römische Staat hat die Geschlechterverfassung aufs consequenteste durchgeführt. Zehn Gentes bilden die Curie,

[1] Vgl. Mommsen, r. G. I[8] S. 25 und dens., d. röm. Eigennamen im rhein. Mus. N. F. XV (1860) S. 169 ff.

[2] R. Gesch. I[8] S. 25.

[3] Dagegen gehen sowohl z. B. Lange, röm. Alterth. I S. 79 ff. und Ihering, Geist des röm. Rechts in der Betonung der 'familienrechtlichen Grundlage des röm. Staats' viel zu weit. Ihering sagt einmal: »Das ganze System (des röm. Rechts in der ersten Hälfte der Königszeit) ist nichts weiter als eine Erweiterung und Versteinerung der Familie.« Dagegen liefert seine eigene glänzende Ausführung die Belege.

zehn Curien die Tribus. Aber auch hier, sehen wir, ist es die Zahl, die den Einfluss des Staats verräth. Ganz gewiss ist in der Gens bereits das politische Princip mächtig, welches sich der erweiterten Familie als einer blossen Form bedient.[1] Wenn aber innerhalb ihres Kreises die Gens die Gentilen noch enger verband, so ist der Gedanke einer verwandtschaftlichen Verbindung in den Kreisen, welche die Gentes mit einander, sodann die Curien in den Tribus zusammenfasste, in Rom schon frühe, soweit überhaupt ein solcher vorhanden war, vom Staat viel mehr durchbrochen und zerrieben.

Ihering unterscheidet in seiner geistvollen Analyse des römischen Rechts und seiner Geschichte zwei Ausflüsse des Familienprincips: den Geschlechterstaat und den patriarchalischen Staat. Der Geschlechterstaat begründe das Verhältniss in der Seitenlinie, die politische Verbrüderung, der Patriarchalstaat das Verhältniss in auf- und absteigender Linie, die politische 'patria potestas'.[2] Lezterer Ausfluss trete in Rom nicht mehr hervor. Die Puncte, die er sonst einnehmen würde, nämlich die der Über- und Unterordnung, fallen hier der Wehrverfassung zu.[3] Allein auch in dem Verhältniss der Coordination stehen ja nicht bloss die Patres familias zu dem Staat, sondern alle volljährigen Bürger, auch der Haussohn. Und eben diess, dass nicht die Patres familias, sondern alle Bürger den Staat bilden, beweist, dass das politische Princip auch hier über das familienrechtliche übergreift.

Aus der Analyse der römischen Gründungssage hat sich ergeben, dass Rom aus vielfachen Bestandtheilen zusammengesetzt ist. Weit mehr als in manchen andern »organischer erwachsenen« Staaten ist Rom als Stadt und Staat das Werk freier Selbstbestimmung.

[1] Vgl. Niebuhr, r. Gesch. I, 326 ff. Schwegler, r. G. I S. 612 f. Das verwandtschaftliche Princip betont Lange, r. Alterth. I, 843; Mommsen, r. G. I S. 67.

[2] Geist des röm. Rechts I S. 166.

[3] A. a. O. S. 167.

Aber wenn in Rom, seit es einen römischen Stadt-Staat gibt, das politische Princip von vornherein über das patriarchalische überwiegt, so ist damit nicht ausgeschlossen, dass nicht gleichwohl, ja vielmehr eben desshalb die Familie zu ihrer vollen rechtlichen Entfaltung gelangen konnte. Gerade weil das politische Princip reiner auftritt, die Geschlechterverfassung energischer durchbricht und allmählich zerreibt, wurde es der Familie möglich, statt fortwährend in Geschlecht, Phratrie, Stamm zu zerfliessen, sich in sich selbst zusammenzufassen und zu vertiefen.

In dem wahrhaften Staat musste auch das Princip der Familie zur vollen Entfaltung kommen. [1] Es durfte nicht bei Seite geschoben, oder auf Kosten der inneren Vertiefung erweitert werden. Die Familien sind das nährende Erdreich, in dem der Staat seine tiefen Wurzeln treiben muss. Die Aufgabe des Staats ist eben die, sein Princip, das des gleichen Rechtes aller vor dem Gesetz, so zu vertiefen und zu kräftigen, dass es fähig ist, alle Höhen und Tiefen, alle Weiten und Engen des Lebens zu erfassen und zu umspannen.

Gewiss die grossartige Schöpfung des Lykurgos (denn in gewissem Sinn darf man von einer solchen sprechen), das feinsinnige Werk des Solon sind es nicht allein, die einen riesigen Fortschritt in der Geschichte des menschlichen Geistes bezeichnen. Die Idee der Politie, wie sie in Hellas geboren wurde, ist so unsterblich als ihre Schöpfer. Welchen Schatz politischer Weisheit birgt die Politik des Aristoteles! Aber verhalten sich die hellenischen Verfassungen zur Geschichte des römischen Staats nicht fast wie ein schönes Werk des Künstlers, ideal und vollendet, zu der ernsten Arbeit eines Mannes, der in jahrelanger Mühe und Entsagung aus dem spröden und wiederstrebenden Stoff seiner Neigungen und Leidenschaften einen unbeugsamen Charakter geschaffen hat?

[1] Vgl. was Cicero de off. I, 17, 53 ff. sagt: — — prima societas in ipso coniugio est, proxima in liberis, deinde una *domus*, communia omnia. Id autem est principium urbis et quasi seminarium reipublicae.

Es genügte nicht, in genialem Wurfe eine Verfassung zu entwerfen und durchzuführen, welche die Ansprüche aller befriedigte, wie in Athen, oder die das Recht des einzelnen zum Theil schnöde der abstracten Idee des Staats aufopferte, wie in Sparta. Alle Ansprüche, alle Rechte der einzelnen wie der Genossenschaften, mussten in harter Reibung an einander gerathen, bis daraus ein Staat entstand, auf den keine der hellenischen Definitionen passt, und der schliesslich im Stande war, die Welt in sich aufzunehmen, eines Staats, dessen Nachwirkungen heute noch überall sich fühlbar machen, wenn gleich an der letzten und höchsten Aufgabe auch er — aber nur in Gemeinschaft mit der gesammten antiken Welt — scheiterte und zusammenbrach.

In Italien wie in Griechenland und wohl überhaupt tritt der Staat ursprünglich in der Form der Familie, des Hauses auf. Wie das Haus, so hat der Staat seine Hestia, seine Vesta. Die politische Idee ist noch eingepuppt in die Larve der Familienverfassung. Sie wächst wie aus denselben Keimen.

Und doch ist die weitverbreitete Ansicht, der antike Staat seie wesentlich auf das Princip der Verwandtschaft, der Stammesgenossenschaft, gebaut, grundfalsch. Das gerade Gegentheil ist die Wahrheit. Die Geschlechterverfassung ist in ihn aufgenommen, in Athen so, dass der Begriff derselben sich bis zur Unkenntlichkeit erweiterte und verflachte, in Rom dagegen so, dass die Idee des Rechts immer bewusster die Verwandtschaftskreise ganz in rechtlichem Sinn aus- und umbildete, und so theils erhielt, theils sich dienstbar machte, oder, was wiederstrebte, beseitigte: der antike Staat selbst, *πολιτεία* wie *res publica*, beruht auf dem Princip des freien Vertrags, den der Bürger mit dem Bürger abschliesst.

Der antike Staat war unfähig, alle verwandten Geschlechter auch nur eines Stamms in sich zusammenzufassen. Fast alle *πόλεις* sind zusammengesetzt aus einzelnen Bruchtheilen mehrerer Stämme. Der Gedanke, die ganze Nation als solche in einen Staat zusammenzufassen, ist durch und durch modern.

Die Idee der Nationalität ist auf den Ruinen des römischen Weltreichs erwachsen. Der Weg zum Nationalstaat führte durch den Weltstaat hindurch. Das Kaiserthum ist früher als das nationale Königthum. Vor dem Imperium Romanum gab es nur *nationes* einerseits, *civitates* andrerseits.

Der römische Staat ist nicht die italische Nation in politischer Form. Die römische Stadtverfassung umschloss von dem Moment an, in dem das Rom entstand, das die Keime der künftigen Grösse in sich barg, Bruchtheile von zweierlei Stämmen in seinen noch so engen Mauern. Aber gewöhnt, jedes Recht als solches zu achten, nicht mathematisch eines gegen das andere abzuzählen, oder eines dem andern zu opfern, sondern vermöge der unermüdlichen Arbeit des schärfsten und consequentesten Denkens und des eisernen Willens ein Recht mit dem andern zu vermitteln und, was noch Spuren von Lebensfähigkeit zeigte, zu erhalten, bewies sich Rom, wo von Anfang an das ganze Volk sein Dichten und Trachten auf die Ausbildung von Recht und Staat gerichtet hatte, zu der unermesslichen Aufgabe befähigt, dem antiken Stadt-Staat eine Ausdehnung zu geben, in der er — aber nicht in der Form des nationalen Staats — zuerst Italien und allmählich die Welt umspannte.

FAMILIE, STAAT UND RELIGION.

Das politische Princip allein wäre unfähig gewesen, an die Stelle des ungebundenen Zusammenlebens der Familien den Staat zu setzen. Dazu war eine gewaltige vereinigende Macht nöthig, jene ethische Macht, welche, und zumal in der Jugend der Völker, die stärkste Wirkung auf die Gemüther hat, die Religion. Die Gemeinsamkeit des Cultus ist durchweg das stärkste ethische Bindemittel in allen werdenden Staaten, und so ist es auch weniger das Bewusstsein der Stammesverwandtschaft, das den Staat schafft und zusammenhält, als die Cultusgemeinschaft, welche dann freilich wieder in der Hauptsache der der Hausgenossenschaft nachgebildet ist.

Und bezeichnend genug gibt es nun auch zwar eine

ἑστία des Hauses und des Staats, aber keine ἑστία des Geschlechts, der Phratrie, der Phyle. Es gibt einen Privatcult, den die Familie der Vesta darbringt, und es gibt einen Staatscult für die Vesta populi Romani Quiritium, aber von einem Culte derselben durch die Gentes zeigt sich keine Spur. Nur die Herde der dreissig Curien, die dem einheitlichen Staatscult der Vesta vorausgegangen sein sollen, würden dem wiedersprechen, aber, obwohl Dionysios [1] von Hestiatorien der Curien spricht und die Altäre oder vielmehr Tische [2] derselben mit den κοιναὶ ἑστίαι vergleicht, von einem Culte der Vesta durch die Curien hören wir nichts.

Wie in der engsten und innersten Gemeinschaft, so finden wir Hestia-Vesta in der weitesten und letzten. Wenn die Familie als solche nicht entstehen konnte ohne die Religion, so bedarf das neue Princip, das politische, der gleichen Weihe. Die Familie wie der Staat wird geweiht, sofern die Glieder beider die Cultgenossenschaft verbindet. Die Ehe von Staat und Kirche repräsentiert Hestia-Vesta, und sie thut diess so, dass der Staat zugleich als erweiterte Hausgenossenschaft angesehen wird.

Aber Hestia-Vesta fasst den Staat doch weniger als Familie, d. h. als eine durch das Princip der Verwandtschaft verbundene Gemeinschaft in sich zusammen, sondern eben weil der Staat ein neues war, weil in ihm die Bürgerschaft als solche nicht einfach durch das Band der Verwandtschaft zusammengehalten wurde, die freilich selbst schon der Festigung durch religiöse Bande bedurfte, eben desshalb war ihm die engste Verbindung mit der Religion um so nothwendiger; der Staat existierte nur in und mit der Staats-Kirche.

Hestia-Vesta ist der Brennpunct, in dem die 3 Principien,

[1] Dionys. II, 23. Vgl. II, 65 sq. Die Schutzgöttin der Curien war Juno Curitis. S. Dionys. II, 50; Paul. Diac. p. 64 Mensae. Vgl. dens. p. 49 Curitim.

[2] Über diese mensae an die Stelle von Altären s. Paul. Diac. p. 156 Mensae. Macrob. III, 11, 5; Serv. V. Aen. I, 736.

Cult, Familie, Staat zusammentrafen. Hestia war diess für Hellas, wie Vesta für Rom.

Aber wenn nicht bezweifelt werden darf, dass Rom den Cultus, die Familie, den Staat viel tiefer erfasst und consequenter durchgebildet hat, so hat sich nun auch in dieser Hinsicht ein Unterschied zwischen Hestia und Vesta gefunden.

Wie die Idee der Familie in Rom zu grösserer Vertiefung gelangt ist, so ist dasselbe mit der Religion der Fall gewesen. Nichts ist irriger, als die Hellenen desshalb, weil ihre Religion poetischer, künstlerisch durchgebildeter war, für religiöser als die Römer zu halten. Man ist zumal heute gern geneigt, die Religiosität der Römer zu unterschätzen. Man ist in Versuchung, überall politische Berechnung und in Folge davon religiöse Heuchelei anzunehmen. Aber man muss einmal nicht den Maassstab christlicher Frömmigkeit an römische Religiosität anlegen. Sodann darf man denn doch so bestimmte Selbstzeugnisse, wie sie uns noch aus den Zeiten des Untergangs der Republic, ja aus der der Kaiserherrschaft entgegentreten,[1] nicht so leicht nehmen. Man darf auch die Bedeutung der Auspicien [2] nicht unterschätzen.

Polybios in jener mit Recht so berühmten Erörterung über die Staatsverfassung der Römer, obwohl von vornherein eher geneigt, die Religion als Werkzeug politischer Berech-

[1] Sallust. Cat. 12: maiores nostri, *religiosissumi* mortales. Cic. de nat. deor. II, 3, 8: Si conferre volumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores reperiemur, religione, id est cultu deorum, multo superiores. De har. resp. 9, 19: pietate ac religione omnes gentes nationesque superavimus. Liv. 45, 39: maiores vestri omnium magnarum rerum et principia exorsi ab diis sunt et finem statuerunt. Flor. I, 13, 12. Plin. paneg. 1. Gell. II, 28, 2: veteres Romani cum in omnibus aliis vitae officiis, tum in constituendis religionibus atque in dis immortalibus animadvertendis castissimi cautissimique. Tertull. apolog. 55: Romanorum religiositas diligentissima.

[2] Cic. de div. I, 2, 3; 16, 28; 40, 89; Liv. I, 36, 6; VI, 41; vgl. XXXVIII, 48; Val. Max. II, 1, 1: apud antiquos non solum publice, sed etiam privatim nihil gerebatur, nisi auspicio prius sumto. Serv. Aen. I, 346.

nung aufzufassen, sagt von den Römern seiner Zeit, die Deisidaemonie habe bei ihnen einen solchen Grad erreicht, dass ein Mehr nicht möglich sei. [1]

Man darf, wie wir das in Deutschland nur zu geneigt sind, speculative Tiefe und ästhetische Schönheit nicht mit religiöser Wärme und Innerlichkeit, mit ethisch religiöser Strenge verwechseln.

Es ist wahr, dass wir vielfach Klagen über Verfall von Religion und Tempeln vernehmen. [2] Aber einmal weiss man, dass es kein Land und keine Zeit gegeben hat, wo diese nicht erhoben wurden. Und sodann gilt für Rom noch insbesondere, dass in jenen furchtbaren Zeiten, als die moralische Kraft der Römer an der Riesenaufgabe, die eroberte Welt nun auch beherrschen zu sollen, zu scheitern drohte, und alle idealen Güter in Gefahr waren, aus dem tiefen sittlichen Verfall der Römer heraus das religiöse Bedürfniss gleichwohl so überaus machtvoll, wenn auch vielfach in der entartetsten Gestalt sich erhob.

Endlich hat die alt überlieferte Religiosität der Römer selber freilich auch wirklich nothgelitten, [3] und nicht bloss in den von hellenischer Frivolität angesteckten aristokratischen Kreisen. Es ist bestimmt überliefert und unbestreitbar, dass viele Tempel verfallen, viele Culte in Vergessenheit gerathen waren. Aber wenn alte Culte in Vergessenheit geriethen — und manche geriethen es nur ihrer Bedeutung nach, man verstand sie nicht mehr, ohne dass der Cultus selbst aufgehört hätte —, wenn die Auspicien an Achtung und Ansehen einbüssten, so treten dafür zahllose neue Superstitionen an ihre Stelle, die zwar vielfach schlimme Verirrun-

[1] Polyb. VI, 56. Vgl. Posidon. bei Athen. VI, 107 p. 274 a *πάτριος μὲν γὰρ ἦν αὐτοῖς — εὐσέβεια θαυμαστὴ περὶ τὸ δαιμόνιον.*

[2] Z. B. Sall. Cat. 8; Hor. c. III, 6 init.; sat. II, 2, 104; Liv. IV, Ovid. fast. II, 59; Suet. Aug. 30. Auch ein Theil der oben angeführten Stellen spricht von der Religiosität der maiores im ausdrücklichen Gegensatz zur Gegenwart des Schriftstellers.

[3] Vgl. Marquardt, H. d. r. Alterth. IV S. 74 ff.

gen des religiösen Gefühls sind, aber nichts destoweniger ein tiefes und lebhaftes religiöses Bedürfniss zur Voraussetzung haben.

Ja mitten unter diesen fremdländischen Superstitionen, mitten unter hellenistischen Theorien und Phantasien und den Träumereien und den fanatischen Culten Aegyptens und des Orients ist die altrömische Religion selber wieder erstarkt und zu neuen Kräften gekommen. Haben wir ja doch gesehen, dass, während die griechische Hestia vermöge ihrer eigenthümlichen Natur und Bedeutung hinter den weiter entwickelten, concret und individuell menschlich durchgebildeten Gottheiten immer weiter zurückblieb, eine so ächt-römische Göttin wie Vesta die Hauptgottheit der Römer in einem solchen Grade geworden ist, dass man Vesta und religio für identisch erklären konnte, [1] dass die Arvaltafeln von einer Vesta Deorum Dearumque sprechen. [2] Natürlich. Vesta stellt symbolisch die religiöse Weihe des Bürger und Geschlechter in sich zu einer höheren Einheit zusammenfassenden Staates dar. Sie repräsentiert die Religion wesentlich nach der Seite des Cultus, und, während in Griechenland, wo der Glaube in seiner mythischen, poetischen, künstlerischen, speculativen Entwickelung und Ausbildung weit die Hauptsache war, eine Göttin, welche die religiöse Weihe und Heiligkeit von Staat und Familie, die Ewigkeit und Reinheit des Cultus in sich darstellte, schon als solche nicht mit an der Spitze der olympischen Gottheiten thronen konnte, ist in Rom die Religion stets wesentlich Cultus gewesen. Der Unterschied zwischen dem künstlerisch schöpferischen, auf die Darstellung der Ideen gerichteten Hellas und dem praktisch thätigen, auf die Durchbildung des Lebens gerichteten Rom springt schliesslich auch bei Betrachtung dieses einen Puncts mit überzeugender Klarheit in die Augen.

[1] S. o. S. 30.
[2] S. o. S. 28 Anm. 1; 315; 421.

Eben aus der Bedeutung, welche, wie wir sehen werden, der Staatscult und speciell der der Vesta noch bis in die späteste Zeit behalten hat, geht auch hervor, wie viel enger die Verbindung von Religion und Staat in Rom war, als es in Griechenland der Fall gewesen war.

Im römischen Staat geht der einzelne völlig auf. Er hat für sich keine berechtigte Sonderexistenz. Noch Ciceros otium cum dignitate war mehr gezwungen als freiwillig. Der ächte volle Römer lebt, denkt, empfindet und handelt nur in, mit und durch den Staat. Ebenso ist seine Religion die Staatsreligion. Im Interesse des Staats liegt die Forterhaltung auch der privaten Sacra, der Staat überwacht allen Gottesdienst und duldet nur den, der für das Gemeinwohl unschädlich ist. [1] Er sorgt nicht bloss für die gewissenhafteste Ausübung des öffentlichen Cultus, auch der Privatmann hat sich, wenn er nicht weiss, zu wem und wie er in einem bestimmten Falle beten soll, um Auskunft darüber an einen Sacerdos publicus, an einen Staatspriester zu wenden. [2]

Allein so eng und innig diese Verbindung war, so wenig ist es der Religion und dem Priesterthum in Rom gelungen, Herr über den Staat zu werden, ihm statt des politischen einen theokratischen Charakter zu verleihen. Im Gegentheil machte sich der Staat die Religion dienstbar. Die politisch-rechtliche Begabung und Richtung der Römer überwog die religiöse. Die Religion selbst nahm bei ihnen rechtliche Formen an. Aber gleichwohl ist der Einfluss, den hinwiederum die Religion auf den Staat hatte, nicht zu unterschätzen. Staat und Kirche sind in Rom aufs engste mit einander verbunden und verwachsen.

[1] Marquardt, H. d. röm. Alterth. IV S. 37 spricht von »der unbedingten Toleranz gegen fremde Culte« in Rom. Allein auch mit der Beschränkung auf die Toleranz gegen den Privatcult ist das viel zu weit gegangen. Vgl. Lange, röm. Alterth. II S. 373; Walter, röm. Rechtsgesch. II S. 458.

[2] Cic. de legg. II, 8, 20; Dionys. II, 73; Liv. I, 20; Plut. Numa 9. Vgl. Ambros., über die Religionsbücher der Römer. Bonn 1843. S. 8.

Das Christenthum, das die altrömische Religion untergrub, unterwühlte auch den altrömischen Staat. Der Gedanke, dass das Reich Christi nicht ein Reich dieser Welt sei, dass die Religion nicht in Formen des Cultus, sondern im innersten des Menschen ihren Sitz habe, dieser Gedanke ist es gewesen, der, anfangs ein unscheinbares Reis, allmählich zu einem mächtigen Baum heranwuchs, welcher mit seinen Wurzeln die Fundamente des römischen Weltreichs zerstörte, und schliesslich mit seinen mächtigen Ästen die Kuppel des colossalen Baus durchbrach.

Die Religion, welche Staatsinstitut wird, verfällt damit unaufhaltsam der Natur aller andern Institute desselben. Aus einem unbedingten wird sie ein bedingtes, aus einem unendlichen ein endliches. Statt dass es ihr gelungen wäre, dem Staat sich zu unterwerfen, ist sie ihm dienstbar geworden.

Gleichwohl war der Sieg des Staats auch hier mehr nur ein äusserer und äusserlicher, weil es der Sieg über eine Religion war, die in der Hauptsache doch in äusseren Formen aufgieng. Als die Formen der Religion von einem neuen, absoluten Inhalt erfüllt waren, war es dem antiken Staat nicht mehr möglich, sie zu bewältigen.

Die rechtliche Idee des Staats wie die sittliche der Familie und der Nationalität ist ursprünglich und noch lange eingehüllt in die religiöse Schale. Es hat Jahrtausende bedurft, bis die Menschheit im Sinne des Stifters des Reiches Gottes auf Erden begonnen hat, mit dem Worte mehr Ernst zu machen, dass sein Reich nicht von dieser Welt und dass das Gebiet der Religion nicht äussere Formen und Herrschaft, sondern das innerste Heiligthum der Gemüther sei.

Die heiligen Feuer aus Holz mussten erlöschen, wenn die Religion wirklich eine heilige Flamme in der Tiefe des menschlichen Herzens entzünden sollte, die von hier aus alle Lebensgebiete erwärmt und verklärt.

Ebensowenig war es dem antiken Staat möglich, der Nationalität gleichmässig wie der Familie gerecht zu werden.

Der Focus publicus sempiternus ist, indem er gleichsam den Knoten des religiösen Bandes bildet, das den der Hausgenossenschaft nachgebildeten Staat in der Cultgenossenschaft wirklich umschliesst, zugleich ein symbolischer Ausdruck eben dieses Gedankens, dass der Staat der Hausgenossenschaft nachgebildet sei. In Wahrheit ist das Princip der Stammesverwandtschaft oder gar der Nationalität im antiken Staat nicht realisiert.

Auch hier gilt, dass die Feuer des Hauses und Staats als die symbolische Vertretung der Idee der Familie und des Staats, sofern er die Formen einer erweiterten Hausgenossenschaft an sich trug, vorher erlöschen mussten, ehe die Familie zu ihrer rechten sittlichen Vertiefung, der Staat zur vollkommenen Realisierung seines Begriffs gelangen konnte. Dadurch, dass der Staat im Laufe der Zeiten es aufgegeben hat, äusserlich der Hausgenossenschaft gleichen zu wollen, ist die Idee der Verwandtschaft als bindendes Princip innerhalb des Staats keineswegs geschädigt worden. Erst hiedurch ist es dem Staate vielmehr möglich geworden, mit dem Princip der Nationalität sich zu vertragen und demselben in höherem Sinne zu genügen.

So gross und schön die Idee ist, welche in Prytaneen und Aedes Vestae eine symbolische Vertretung der Einheit von Staat, Familie, Religionsgemeinsamkeit schuf: diese Einheit war nur symbolisch. Die Arbeit der Jahrtausende wird zu der höheren wahren und wirklichen Einheit und Versöhnung führen, einer Einheit, in der jede dieser ethischen Mächte in lautrer Eigenthümlichkeit und Freiheit zur vollen Geltung gelangt.

EXCURSE.

DIE BEDEUTUNG DER FEUERLÖSCHUNG.

Bötticher hat zunächst mit Beziehung auf Athene Polias und ihre Lampe, aber auch unter ausdrücklicher Anwendung seiner Idee auf Vesta, insbesondere auf die Säuberung des Vestatempels, eine eigenthümliche Ansicht darüber ausgesprochen.

Das 4te Buch von Böttichers Tektonik der Hellenen,[2] d. h. der «vom hellenischen Tempel in seiner Raumanlage für Zwecke des Cultus» handelnde Theil, enthält bekanntlich Untersuchungen über hellenischen oder in seinem Sinn wohl richtiger gesagt — hellenisch-römischen Cult überhaupt.

Unter den mancherlei neuen und überraschenden Ideen, welche dieses Werk enthält, scheint zunächst eine, falls sie sich bestätigen würde, von der weittragendsten Bedeutnng zu sein. Es ist diess der Gedanke, dass die lebendige Flamme des Feuers zu dem Leben der Götter, das Erlöschen der Flamme mit oder ohne Willen der Menschen zu dem Tod der Götter in Bezug stehe.[3]

*

[1] Tektonik der Hellen. IV. S. 177. Selbstverständlich konnten hier nur die hauptsächlichsten Argumente berührt nnd mussten minder wichtige oder solche, auf die der Verfasser der Tektonik wohl selber schon längst verzichtet hat, einfach übergangen werden.

[2] Vgl. o. S. 33 ff.

[3] Böttichers Tektonik, IV. Buch S. 177; vgl. dens. in Gerhards arch. Zeitg. 1858 Sp. 207: »Denn dass jeder Gott mit Entzündung des heiligen Lebenslichtes oder Feuers erweckt nnd wiedergeboren wird, ist ein längst von mir nachgewiesener Cultusgebrauch (Tekt. d. Hell. IV B. S. 144 ff).«

Dort heisst es: «Weil mit diesem Symbole des Feuers der Gedanke der Reinheit, der Gegenwart und des L e b e n s der Gottheit verknüpft wird, lodert es so lange als der Zustand derselben noch ein geweihter, sie selbst aber noch gegenwärtig gedacht war; wenn aber die Zeit des Reinigungsfestes eintrat, wo sie von ihrem Sitze schied,

Den (ersten) Beweis hiefür — meint B. S. 177 — würde der Rückschluss liefern, nach welchem ein solches Verhältniss herbeigeführt wurde, sobald das Feuer zur ungewöhnlichen Zeit erlosch; dann schied die Gottheit in Trauer von ihrem Sitze und es zog diess in allen Fällen eine Sühne von Seiten der Gemeinde, eine Lustration des Tempels nach sich.

Einen Beweis für den Zusammenhang zwischen Leben und Anwesenheit des Gottes einerseits, dem Brennen der Flamme andrerseits liefert also B.n der Umstand, dass, wenn das Feuer von selbst erloschen war, dann die Gottheit gleichfalls ihr Hedos verliess.

Bötticher hält für die Gründe des Erlöschens die trauernde Entfernung oder den Tod der Gottheit, deren Anwesenheit oder Leben er in der brennenden Flamme symbolisiert glaubt.

Wenn von irgend einer Göttin, müsste diess nach der hier entwickelten Auffassung ihres Wesens von Hestia-Vesta gelten.

Das Leben der im heiligen Feuer des Hauses und Staats waltenden Gottheit konnte mit der Flamme für erloschen gelten.

Allein, wenn Bötticher gewiss ein Recht hat, das freiwillige Erlöschen oder absichtliche Auslöschen der Flamme der Vesta in Analogie zu denken mit dem aller andern heiligen Feuer, so hindert uns einmal der Umstand, dass wir die Bedeutung dieser ewigen Feuer anders fassen zu müssen glauben,[1] der Auffassung Böttichers ohne gründliche Erwägung beizutreten. Sodann würde die Annahme, dass der Glaube an den Tod einer nationalen Gottheit in der römischen Religion irgend welche und gar officielle Geltung gehabt habe, allem, was wir sonst von derselben wissen, auf das allerentschiedenste wiedersprechen.[2]

Endlich ist zwar der Rückschluss einleuchtend, dass das rituelle Löschen der Flamme aus ähnlichen Gründen geschehen sein werde, als die waren, die man bei dem freiwilligen Erlöschen der Lampe voraussetzte. Doch stellt sich gerade bei Böttichers Auffassung der Bedeutung dieser Feuer und ihres Löschens ein bezeichnender

wo dieser ein Trauerhaus und eine unreine Behausung ward, wurde auch dies Symbol des Feuers unrein und ungültig, es musste vernichtet werden«.

[1] S. o. S. 194 ff.

[2] S. o. S. 285.

Unterschied heraus. Das rituelle Auslöschen geschieht durch Menschen: erlosch dagegen die Lampe von selbst, so fällt die Activität auf Seite der Gottheit. Und es ist doch ein anderes anzunehmen, dass die Gottheit das Feuer löscht, wann sie sich von ihrem Hedos enfernt, ein anderes der Gedanke, dass, wenn die Menschen das Feuer löschen, die Gottheit gleichfalls weicht. Es wäre das eine magische Wirkung auf den Gott, ein zauberhafter Zusammenhang zwischen Flamme und Gottheit, wie das nicht als hellenischer, nicht als römischer Glaube angenommen werden kann, bevor sehr beweiskräftige Thatsachen vorgebracht werden.

Der erste Einwand aus der angenommenen Bedeutung der heiligen Feuer überhaupt wäre freilich an sich keiner, wenn sich positive Gründe für Böttichers Auffassung des Erlöschens beibringen liessen; im Gegentheil müsste die Auffassung der heiligen Feuer alsdann eine andere werden.

Ich folge also Bötticher zu seinen hauptsächlichsten Beweisen für diesen Zusammenhang, für das Gebundensein des Lebens, der Existenz, der Anwesenheit des Gottes in seinem Hedos an das Brennen der h. Flamme, doch so, dass ich Polemik, soweit es irgend möglich ist, vermeide und an die Stelle derselben positive Entwicklung treten lasse. Ich spreche zunächst von dem Zusammenhang zwischen dem Leben des Gottes mit dem Brennen des Feuers, indem ich es versuche, diesen getrennt zu halten von dem Zusammenhang zwischen dem Brennen der h. Flammen und der Anwesenheit des Gottes.

Bötticher tritt den Beweis aus der Analogie an. Was er aber in dieser Richtung anführt, erklärt sich leicht genug aus dem Brauche, die Götter durch Feueropfer zu verehren. Wenn der Gott kommt, so zündet man ihm die heiligen Feuer an. Von einer magischen Wirkung dieser Feueropfer auf das Leben der Götter ist nirgends die Rede.

Am meisten für sich könnte noch die Berufung auf Porphyrios zu haben scheinen. [1]

*

[1] Porph. de abst. IV, 9 p. 324 ed. Rhoer., p. 168 ed. Nauck: *ὕδωρ δὲ καὶ πῦρ σέβονται μάλιστα τῶν στοιχείων, ὡς ταῦτα αἰτιώτατα τῆς σωτηρίας ἡμῶν, καὶ ταῦτα δεικνύντες ἐν τοῖς ἱεροῖς, ὥς που ἔτι καὶ νῦν ἐν τῇ ἀνοίξει τοῦ ἁγίου Σαράπιδος ἡ θεραπεία διὰ πυρὸς καὶ ὕδατος γίνεται, λείβοντος τοῦ ὑμνῳδοῦ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ πῦρ φαίνοντος, ὁπηνίκα ἑστὼς ἐπὶ τοῦ οὐδοῦ τῇ πα-*

Allein auch uach Porphyrios wird Serapis nicht durch Feuer, sondern *λείβοντος τοῦ ὑμνῳδοῦ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ πῦρ φαίνοντος τῇ πατρίῳ τῶν Αἰγυπτίων φωνῇ* erweckt. Serapis wird unter Fackelschein, uuter Entzünden heiliger Feuer heraufgerufeu uud begrüsst, doch wohl einfach desshalb, weil die Verehrung uud der Dienst des Gottes jetzt wieder beginut, und dieser geschieht mit Feuer.

Das Feuer wird angezündet zu Ehren des Gottes, wo steht da etwas davou, dass eiu Causalzusammenhang zwischeu dem Lebeu des Gottes und der Flamme Brennen stattfiude, so dass sie einander wechselseitig bedingeu würdeu?

Einen Beleg für seine Ansicht sieht B. besonders auch iu Bräucheu im Apollon-Tempel zu Delphi, wie er sie auf der bekauuten Dresdener dreiseitigen Caudelaberbasis [1] dargestellt glaubt.

Auf der einen Seite desselbeu ist bekanntlich der Streit um deu mantischen Dreifuss zwischen Herakles uud Apollou dargestellt. Auf der zweiteu Seite sieht danu Bötticher [2] den Phanos des Diouysos aufgerichtet, auf der dritteu die Weihuug eines zweiteu Dreifusses mit den Gebeiuen des Diouysos. [3]

Bötticher meiut uuu, — deuu darauf läuft sein Gedankengang doch weseutlich hinaus — die Darstellung auf der ersten Seite habe

*

τρίῳ τῶν Αἰγυπτίων φωνῇ ἐγείρει τὸν θεόν. καὶ μάλιστα τούτων ἐσέφθησαν τὰ ὡς ἐπὶ πλέον τῶν ἱερῶν μετέχοντα.

[1] S. z. B. im Augusteum Taf. 4—7; in Gerhards arch. Zeitg., 1858 Taf. CXI. CXVI. CXVII.

[2] Tektonik IV S. 170; 178; 222; 310; in Gerhards arch. Zeitg. 1858 Nro. 116—118.; endlich in der Abhandlung: das Grab des Dionysos an der Marmorbasis in Dresden. Berlin 1858.

[3] Gegen Stark, der (in Gerhards arch. Z. 1859 N. 111) auf dem zweiten Relief statt der Fackel einen Köcher, auf dem dritten statt des Besens in Händen des Neokoros einen Thyrsos, und demgemäss auf der zweiten Seite die Siegesweihe des Köchers durch Zeus und Artemis, auf der dritten die Neuweihung des Dreifusses durch Leto und Dionysos zu erblicken glaubte, hat Bötticher (a. a. O. Nro. 116. 117. 118.) unter sorgfältiger Abbildung des strittigen Gegenstands die Richtigkeit seiner Behauptung, dass der angebliche Köcher eine Fackel sei, erwiesen. Vgl. auch Hettner im arch. Anz. XVI S. 203 ff., der nach Gerhards Vorgang eine Wiederholung des 3ten Reliefs in Paris herbeizieht.

wesentlich den Zweck, das Local zn bestimmen. Allein das wiederspricht dem feinen Parallelismns griechischer Knnst. Petersen hat desshalb, um den Einwand zn beseitigen, dass es schlecht stimmen würde, wenn anf der einen Seite Götter handelnd erschienen, auf den beiden andern Cnltnsacte dargestellt würden, einen nenen Weg eingeschlagen. Nach ihm müsste man annehmen, dass auf den Reliefs die Cultnshandlnngen von den mythologischen Vorbildern der betreffenden Priester vorgenommen würden.[1]

Ferner nimmt Bötticher also einen doppelten Dreifuss im Adyton an. Der eine ist nach ihm der mantische Dreifuss, der andere der, in welchem Dionysos begraben liegt. Allein Dionysos war nicht in einem Dreifuss, sondern in einer Art Stnfe oder einem Sarg begraben[2], nahe bei einer goldenen Bildsänle des Apollon[3] nnd in der Nähe des mantischen Dreifnsses.[4] Sodann ist die ritnelle Feier der Beisetznng des Dionysos nirgends bezengt, nnr seine Auferwecknng durch die Thyiaden, während die Hosier ein geheimes Opfer bringen.[5] Bötticher verlegt die Feier der Anferwecknng in die Zeit nach dem kürzesten Tage.[6] Die Beerdigungsfeier fällt ihm dann in das Frühjahr und er

[1] S. Petersen, das Grab nnd die Todtenfeier des Dionysos im Philologus XV (1860) S. 78.

[2] Philochoros bei Joh. Malal. Chronogr. II. p. 45 ed. Dind. Synkell. Chronogr. I p. 307 ed. Dind. Daraus Euseb. Chron. p. 292 ed. Mai. Ähnliches berichtete nach Malal. a. a. O. Kephalion. S. d. Stellen bei Müller, fr. hist. Gr. I. p. 387 fr. 22; 23. Petersen a. a. O. 91 ff. versucht den Dreifuss zu retten durch Exegese der Worte des Synkellos: βάθρον δέ τι νομίζεται τοῖς ἀγνοοῦσιν ὁ Διονύσου τάφος. Er übersetzt nämlich: die Stufe, anf der die Inschrift stand, Dionysos liege darin begraben, würde von unkundigen, also mit Unrecht für einen Sarg angesehen. Es ist aber klar, dass nach Synk. vielmehr der Sarg von unkundigen für eine Stufe gehalten wurde. Auch Welcker, gr. Götterl. II. S. 632 und Preller, gr. Mythol. I[2] S. 538 sind Böttichers Annahme nicht beigetreten, dagegen Bursian, gr. Geogr. I S. 177.

[3] Philochoros a. a. O. Die Statue erwähnt auch Pausanias X, 24, 4.

[4] Kallimachos bei Tzetzes zu Lykophron Kass. 207; Plut. Is. et Os. c. 35: παρὰ τὸ χρηστήριον.

[5] Plutarch a. a. O. Vgl. Preller und Welcker a. a. O.

[6] Vgl. Ovid fast. I, 394. Seneca Herc. fur. 595. Welcker a. a. O. unterscheidet diese trieterische Feier von der «jährlichen» Aufweckung des Liknites. Allein woher weiss er, dass diese jährlich war?

bringt so die rituelle Beisetzung des gestorbenen Dionysos in unmittelbare Verbindung mit der Feier der Epiphanie des Apollon. Allein gegen diese Verbindung streitet schon das eine, dass derjenige Bericht, aus dem wir erfahren, dass Dionysos nach dem Wintersolstitium erweckt wurde, diese Feier zugleich als eine trieterische bezeichnet; die Feier der Epiphanie des A. dagegen ist jährlich. Ein ritueller Connex zwischen einem jährlichen und einem trieterischen Fest kann aber unmöglich bestanden haben.[1] Petersen versucht diese Schwierigkeit zu heben, indem er annimmt, Todesfeier und Wiederauferstehungsfest des Dionysos seien sich unmittelbar gefolgt. Allein jene ist für Delphi einmal nicht bezeugt,[2] und noch weniger ist es Bötticher oder Petersen gelungen, irgend welche Belege für eine Grabesweihe des Dionysos beizubringen.

Der Dreifuss auf der dritten Seite wird nunmehr trotz der Verschiedenheiten in der Zeichnung und trotzdem, dass er irrig auf eine Säule gestellt ist, gleichfalls für den mantischen gelten müssen. Ferner ist eine Fackelweihe freilich anzunehmen, aber aller Bezug auf Tod und Wiederaufleben wegzudenken. Die Fackel- oder Leuchterweihe symbolisiert wohl die neue Einsetzung des apollinischen Cultus,[3] wie die Festsetzung des Dreifusses auf der andern Seite die neue Gründung des apollinischen Orakels.

Aber auch wenn die Fackelweihe auf unserer Basis keinen Bezug auf Dionysos hat, bleibt es freilich richtig, dass Dionysos unter Fackelschein heraufgerufen, sein Wiedererscheinen mit brennenden Altären begrüsst wurde. Der Rückschluss aber, dass, wenn feierliche Fackelentzündung stattfand, diess wegen des Wiederauflebens einer Gottheit geschah, ist deshalb noch lange nicht gestattet, noch weniger der, dass das Wiedererscheinen des Gottes selbst dadurch symbolisiert wurde.

Den Hauptbeweis für seine Annahme einer rituellen Feuerlöschung im Zusammenhang mit dem Tod der Gottheit hat aber Bötticher vermöge einer neuen Auffassung der Kallynterien

[1] Vgl. Petersen a. a. O. S. 87.

[2] Dass Petersen Angesichts der Worte des Plutarch a. a. O. sagt, es sei bei dieser *Leichenfeier* von einem Opfer der Hosioi die Rede, kann nur auf einem Versehen beruhen.

[3] Vgl. was oben S. 190 ff. über die Bedeutung des Feuers, speciell der Lampen, Fackeln und Lichter im Cultus bemerkt wurde.

und Plynterien in Athen zu führen unternommen. Die Analogie dieser Festtage mit der rituellen Säuberung des Vestatempels bietet einen weitern Anlass, diese in einem eigenen Excurse zu behandeln. Hier mag es einstweilen genügen, das zu betonen, dass die rituelle Löschung des Feuers in der Lampe der Polias in Athen überhaupt, und ebenso die Annahme Hypothese ist, dass die Löschung an den Kallynterien und Plynterien, das Wiederanzünden an den angeblich auch zeitlich sich anschliessenden Panathenaeen statt fand.[1] Ein Beweis für Böttichers Auffassung kann also daraus nicht geführt werden. Aber B. glaubt annehmen zu müssen, dass an diesem Feste gefastet wurde. «Man ass getrocknete Früchte, wahrscheinlich Feigen, die man auch in der Pompe, Hegeteria genannt, zur Schau führte» (S. 182). Auffallend muss es nun da aber freilich erscheinen, dass diese Fastenspeise in einer Pompe eine Rolle spielt, da doch, wenn die Tage ἀποφράδες oder μιαραί, also nach B. Tage waren, «an welchen der Dienst der olympischen Söhne und Töchter des Zeus schweigt, weil sie nach der Bestimmung des Schicksals der Todtensühne unterliegen, der Macht der chthonischen Götter und unterirdischen Dämonen weichen» (S. 179), «keine festliche Pompa ausgerichtet wurde» (S. 180). Letztere Thesis stützt sich auf eine Glosse bei Hesychios, deren Lesart nicht ganz sicher überliefert, aber doch kaum zweifelhaft ist.[2]

Nun wird aber eben von den Plynterien sowohl die Eigenschaft bezeugt, dass sie eine ἀποφρ. ἡμ. waren, als dass die Pompe der Hegeteria an ihnen stattfand. B. hilft sich da trefflich. Er legt

[1] Paus. I, 26, 7: λύχνον τῇ θεῷ χρυσοῦν Καλλίμαχος ἐποίησεν. ἐμπλήσαντες δὲ ἐλαίου τὸν λύχνον τὴν αὐτὴν τοῦ μέλλοντος ἔτους ἀναμένουσιν ἡμέραν. ἔλαιον δὲ ἐκεῖνο τὸν μεταξὺ ἐπαρκεῖ χρόνον τῷ λύχνῳ κατὰ τὰ αὐτὰ ἐν ἡμέρᾳ καὶ νυκτὶ φαίνοντι. καί οἱ λίνου καρπασίου θρυαλλίς ἔνεστιν, ὃ δὴ πυρὶ λίνων μόνον οὐκ ἔστιν ἁλώσιμον κτλ. Wo steht hier etwas von einem rituellen Wiederanzünden, wo vollends von einem rituellen Auslöschen? Wo endlich gar von einem Zusammenhang des Löschens mit Kallynterien und Plynterien, des Wiederanzündens mit den Panathenaeen?

[2] Die Glosse des Hesych. gibt in der Fassung ἀποπόμπ. αἱ ἀποφράδες ἡμέραι einen schiefen Sinn. Denn diese waren doch nicht vorzugsweise oder gar ausschliesslich durch Pompen verherrlicht. Zwar die alphabetische Einreihung der Glosse spricht für diese Lesart, woraus aber nur ihr Alter hervorgehen wird. Der Cod. gibt ἀπόμπημοι, was ja unmittelbar auf ἀπόμπιμος führt und das hat einen Sinn.

die Heget. an's Ende der Plynterien oder vielmehr nach denselben. Aber dann können die Feigen als an einer πομπῇ getragen eben von dieser Voraussetzung aus unmöglich noch charakterisiert werden als reine Fastenspeise an den unfestlichen traurigen Tagen, an welchen keine am Feuer bereitete Speise genossen werden durfte.

Aber «auch das Todtenfest des Apollon Hyakinthos zu Amyklae feierte man bei Fasten und wie am plataeischen Todtenfest die Myrthe, so wurde hierbei als gleiches Symbol der Epheukranz getragen».[1] Ich kann nun in diesem sterbenden Hyakinthos nach hellenischer Anschauung erstens nur einen Heros sehen, nicht einen Gott, während fremdländischer Ursprung auch dieses Festes oder wenigstens solche Umbildung desselben mir sehr wahrscheinlich ist, keinesfalls aber von einem Todtenfest des Apollon Hyakinthos mich überzengen. Allerdings ist Hyakinthos gewiss zugleich Apollon selbst. Aber dass der Hyakinthos, welchen Apollon, dass die Blumen, welche der Sonnenbrand tödtet, er selbst sei, das kann ich nicht glauben. Und abgesehen davon, wie steht es mit dem Fasten? Auch Schömann[2] sagt: «Der erste Tag war der Trauer gewidmet. Darum — wurden beim Opfermahle nicht wie sonst Waizenbrode, sondern nur Opferfladen gereicht und überhaupt grosse Enthaltsamkeit beobachtet.» Es heisst bei Athenaeos[3] — und das ist abgesehen von der Angabe über die Fladen statt der Brode das einzige, was auf Fasten irgend hinzuweisen scheinen könnte —: ἀλλὰ μετ' εὐταξίας πολλῆς δειπνήσαντες ἀπέρχονται. Ich kann nun schon die Übersetzung ‚Enthaltsamkeit' nicht gut heissen. Trauertage, ἀποφράδες ἡμέραι überhaupt — denn dass diese ausschliesslich dem Todtenculte geweihte Tage waren, ist nicht zu erweisen —, sollten, wie in der Natur der Sache liegt, ohne lärmende Gelage begangen werden. Daher macht Lysias[4] dem Kinesias einen Vorwurf daraus, dass er an ἀποφρ. ἡμ. mit Freunden Gelage gehalten habe. B. aber weiss nun, welcher Speisen man sich enthalten und welche man gegessen habe. Man ass nämlich nichts als getrocknete Früchte (ebendas.). Es scheint ihm das klar. Natürlich — die Feuer waren ja gelöscht. Da wir diese

[1] B. S. 182.
[2] gr. Alterth. II S. 404.
[3] IV, 17 p. 139, d (T. II, p. 45 ed. Schweigh).
[4] Oratores Attici, ed. C. Mullerus. Paris t. II. 1858 p. 278 Lys. fr. 140.

Voraussetzung aber nicht theilen, so können wir aus derselben auch nicht auf die Festgebräuche schliessen.

B. hat auch den Brauch angeführt, dass während des neuntägigen Sühnfestes in Lemnos daselbst die Feuer gelöscht wurden. Zuvörderst ist das eine ganz vereinzelte Sache, die uns durch das einzige Zeugniss des Philostratos [1] (her. 19, 14) überliefert ist, womit Welcker die Notiz in Verbindung gebracht hat, dass die Kabiren wegen der bekannten Frevelthat der Weiber von der Insel hinweggeführt wurden. Das jährliche [2] Fest scheint nichts anderes bedeutet zu haben, als dass die Lemnier sich einer Reinigung und Sühnung bedürftig fühlten, ehe sie würdig wären, sich den olympischen Göttern wieder zu nahen. Das Feuer, das für die Gebete und Gaben der Menschheit an die Gottheit Symbol ist, war also auch unrein geworden. Die Menschen selbst fühlten sich nicht mehr würdig, nicht rein genug, bevor sie gereinigt und gesühnt wären, an die reinen olympischen Götter sich zu wenden. So wurden die Feuer gelöscht, und bis die Sühnopfer gebracht waren, nicht wieder entzündet. Die Menschen reinigten sich und ein reines Feuer ward geholt. Alsdann begannen die Lemnier einen *καινὸς βίος*. Wenn übrigens der Kabirencult durch jene Notiz ausdrücklich mit dieser Sühnfeier in Verbindung gesetzt wird, so ist mir wenigstens der semitische Ursprung der Kabiren unzweifelhaft. [3] Welcker ist eine hohe innere Übereinstimmung in der hellenischen Religion gewiss zuzugehen. Aber wird dadurch das Eindringen fremder Religionsideen und

[1] S. Welcker, Trilogie S. 248 ff.; 592 f.; gr. Götterl. III S. 181.

[2] Ob jährlich? fragt Schömann auffallender Weise (S. 461), werde nicht angegeben, da das ja ausdrücklich gesagt wird, und er (S. 197) selbst von einem jährlichen Reinigungsfeste spricht.

[3] Welcker a. a. O. S. 175 spricht sich mit ungewöhnlicher Schärfe und Bitterkeit gegen die aus, welche an dem semitischen Ursprung der Kabiren festhalten. Er meint, dass »Gelehrte wie Jos. Scaliger, Grotius, Bochart, Selden, Jablonsky u. A. die Kabiren nach dem Phönizischen oder Arabischen für *Kabirim* die Grossen, wie die Samothrakischen Kabiren-Dioskuren genannt wurden, hielten, ist nicht zu verwundern, da die Ableitung aus dem Ebräischen und Phönizischen ehemals so geläufig war und da diese berühmten Gelehrten den Zusammenhang der griech. Mythologie und ihre im allgemeinen wunderbaren inneren Übereinstimmungen und Regelmässigkeiten wohl nicht viel mehr kannten als ein Röth — und Andre der Neusten.«

Cultuselemente ausgeschlossen, vorausgesetzt, dass diese assimiliert wurden? Das gibt W. ja selbst zu. Und mir wenigstens ist, wenn irgendwo bei den Kabiren die Thatsache sicher.[1]

Bestimmt wird Feuerlöschung wegen Todtencults aus Argos hezeugt. Die, welche einen Verwandten oder Genossen verloren hatten, mussten ihr Feuer löschen und bei Nachbarn (παρ' ἑτέρων) neues anzünden nach der Trauer, sodann sofort (εὐθὺς) dem Apollon und 30 Tage später dem Hermes opfern.[2]

Auch nach der Schlacht von Plataeae, hören wir ferner, wurden die Feuer gelöscht.[3] Allein dort wird nicht der Tod als Grund angegeben, sondern die Befleckung der Flammen durch die Barbaren. Dem Zeus Eleutherios dürfen die Hellenen nicht opfern, ehe sie das Feuer ὡς ὑπὸ τῶν βαρβάρων μεμιασμένον gelöscht, (natürlich nur die Feuer im Lager, höchstens in der nächsten Umgebung, nicht aber die «aller Herde in Hellas») und reines Feuer an der κοινὴ ἑστία in Delphi entzündet hatten. Dass aber Plutarch hier nicht eigene Ansicht gibt, was er ja auch offenbar nicht geben will, sieht man aus der Beziehung, in welche die Befleckung durch die Barbaren zum Opfer für den Befreier Zeus gesetzt ist. Nur das steht fest, dass in Argos wenigstens in Folge eines Todesfalls das Feuer gelöscht wurde, wie das auch in Deutschland geschah, wie das überhaupt uralter Brauch ist. Denn der Tod macht unrein. Und dass wenigstens in den Augen Plutarchs die Unreinheit stets der Grund der Feuerlöschung ist, und der Tod nur, weil er unrein macht, sieht man daraus, dass dieser die Feuer in Plataeae nicht

[1] Welcker, gr. Götterl. III S. 178 f. meint, die Mysterien der Kabiren in Lemnos hätten Bezug gehabt auf die Ermordung und das Wiederaufleben des einen Bruders der 3 Kabiren. Allein eine mystische Feier dieses ἱερὸς λόγος und dieser selbst ist uns eben nicht aus Lemnos, sondern nur von Thessalonike her überliefert (s. Welcker selbst, gr. Götterl. S. 178 A. 12).

[2] Plut. qu. gr. 24. So nämlich ist dieses Capitel offenbar zu interpretieren, wobei es mir allerdings scheint, dass Schömann Recht hat (gr. Alterth. II S. 197), an das Feuer des Herdes im Hause, wo der Todesfall stattfand, zu denken, wenngleich das die Worte Plutarchs nicht unmittelbar besagen, nur dass auch er einen allgemeinen Satz aufzustellen scheint, während Plutarch nur einen localen Brauch bezeugt.

[3] Plut. Aristid. 20 sq. rec. Sintenis 1841. t. II, p. 113 sq.

durch die Gefallenen, sondern von den Barbaren verunreinigt glaubt. Denn es bedarf keines weiteren Nachweises, dass in Plataeae auch dem Pluton erst mit dem reinen Feuer geopfert wurde, wie in Argos dem Hermes. Also, wo wir von Göttertod — wer das annehmen will — hören, ist Feuerlöschung oder Fasten nicht zu erweisen, wo von Feuerlöschung, ist nicht von «Hinweggang oder Tod der Gottheit» (S. 22) die Rede, sondern von Befleckung des Feuers ὑπὸ βαρβάρων oder durch menschlichen Todesfall. Wenn endlich der wieder erscheinende Serapis oder Dionysos unter Fackelschein und Entzünden heiliger Feuer begrüsst wird, so erklärt sich das natürlich genug aus der Bedeutung des Feuers im Cultus, insofern es vorzugsweise zur Verehrung der Gottheit dient.

Bisher war nur von ritueller Feuerlöschung die Rede. Wenn aus irgend welchem Grunde die Feuer unrein geworden waren, wurden sie gelöscht, nicht aber, wenn die Gottheit von ihrem Hedos hinweg, wenn sie in den Hades gieng.

Unreine Feuer durften der reinen Gottheit nicht flammen; sie waren ihr verhasst; eher noch waren sie, das ist Bötticher zuzugeben, brauchbar zum Dienst der Unterirdischen. Das Hinaufflammen der Feuer, in dem, weil es die Annahme des Cultus durch die Gottheit symbolisch darzustellen schien, ein glückverheissendes Zeichen erblickt wurde,[1] setzte die gnädige Stimmung der Götter voraus. Waren sie ungnädig, liessen sie die Flamme nur spärlich brennen, oder ganz erlöschen. Es ist klar, dass selbst das Erlöschen der Lampe der Polias, obgleich das Feuer derselben zugleich die Lichtnatur der Göttin wiederstrahlt, wesentlich so aufzufassen ist, und dass also auch in dem Erlöschen der heiligen Flamme der Vesta, obgleich diese in den Feuern selber waltet, jener Gedanke der herrschende ist.

Sodann ist allerdings zuzugeben, dass, wie die Götter ihre Ungnade durch das Erlöschen der Flamme, das sie hervorriefen, zu erkennen gaben, dieses Erlöschen, wenn es die Folge der Nachlässigkeit im sacralen Dienste war, ihre Ungnade erst hervorrufen konnte.

Ohne Zweifel ist dieser Gedanke zwar auch hellenischem Glauben nicht fremd. Aber dieses formell-rechtlich gedachte Verhältniss zwischen rite vollzogenem Cultus und der Gnade der Götter

[1] S. o. S. 30 f.; 193 f.

ist doch viel mehr römisch als griechisch.[1] Nur in Rom konnte das Hüten und Erlöschen der heiligen Flamme zn solcher Bedeutung im Cnltus gelangen.

Allein wenn sich so herausgestellt hat, dass die vorausgeschickten Beweise einen Zusammenhang von Göttertod nnd Feuerlöschung nicht begründen, so bleibt immer noch in Betreff der Plynterien ein Netz von Thatsachen üher, das den Gegner jener Combination zu umgarnen droht.

DIE KALLYNTERIEN UND PLYNTERIEN IN ATHEN.

Die Plynterien waren allerdings eine *μιαρὰ* oder *ἀποφρὰς ἡμέρα* (Plut. Alc. 34). *Μιαραὶ ἡμέραι* aber waren Todtenfeste. Also waren auch die Plynterien ein Todtenfest.

Schon vorher (164 ff.) lesen wir, dass die kleinen Panathenaeen, die nach B. am 28. Thargelion gefeiert wurden, Gehurtstagsfest der Athene, und dass dem entsprechend das unmittelhar jenen vorausgegangene Kall.- und Plynterienfest, das am 24—25. Thargelion gefeiert wurde, der Athene Sterhefest gewesen sei. Zudem habe die Göttin, die ein neues Kleid nnmittelbar nachher an den kleinen Panathenaeen hekam, abgesehen von andern Gründen, die es unmöglich gemacht hahen sollen, dass man der Göttin ein éinmal unrein gewordenes Kleid wieder angelegt habe, und verlangen, dass man nnter Kleiderwäsche znnächst die Wäsche der Kleider des Cultpersonals verstehe, ihr altes Kleid an den Plynterien nicht gewaschen hekommen können, sondern ihr Bild selbst müsse gewaschen worden sein, offenbar um dieses als — durch den Tod der Athene — unrein geworden zu reinigen.

'Αποφράδες ἡμέραι.

Also alle *μιαραὶ* und *ἀποφράδες ἡμέραι* waren Todtenfeste, folglich auch die Kall. und Plynterien, und zwar waren diese es wegen des Todes der Göttin Athene Aglauros. Nun fand aber an jenen Tagen Fenerlöschung statt, und zwar Löschung auch der ewigen Feuer. An den Kall. und Plynt. ward dem entsprechend die ewige

[1] Wenn von Aristion erzählt wird, er habe die ewige Lampe erlöschen lassen (Plut. Sulla 13), so darf man nicht übersehen, dass diess in den Zeiten der römischen Bürgerkriege, während einer römischen Belagerung durch Sulla geschah.

Lampe der Athene Polias gelöscht. Und der Sinn dieser Löschnng kann an einem solchen Feste kein anderer sein, als der, den Hinweggang der Athene von ihrem Hedos nnd zwar in den Hades, d. h. den Tod der Göttin, zn symbolisieren.

Wahrlich eine geschlossene Phalanx von Beweisen. Glücklicherweise hat jeder einzelne Punct, anch abgesehen von der Bedeutung, die er in dem Zusammenhang des Ganzen besitzt, für sich selbst ein nicht geringes Interesse.

Dass die Plynterien eine *ἀποφρὰς ἡμέρα* waren, bezeugt Plutarch. [1]

Es fragt sich also: was ist die Bedeutung derselben?

Die etymologische Bedentnng des Wortes ist bei Eustathios [2] wohl richtig dahin angegeben — als *μὴ οἵα τε οὖσα φράζεσθαι.* Eine *ἡμέρα ἀποφρὰς* ist wörtlich übersetzt ein dies infandus.

Allein damit ist die Sache noch nicht entschieden. Wir haben es mit einer Art Terminus technicns zu thun; es fragt sich, welche Bedeutung hat das Wort im Gebranch?

Hier nun lanfen aber sofort mehrfache Anwendnngen und Erklärungen durcheinander.

Die Bedeutung, welche ihnen Bötticher als die einzige beilegt, ist a n c h bezeugt. Sie werden als die Tage bezeichnet, *ἐν αἷς τοῖς κατοιχομένοις χοὰς ἐπιφέρουσιν.* [3]

Allein, wie man von vornherein anzunehmen geneigt ist, diese Definition erschöpft ihre Bedentung nicht. *Ἀποφράδες ἡμέραι* und *ἡμέραι* mit *ἐναγίσματα* decken einander nicht. Tage, an welchen Todtenopfer gebracht werden, sind vielleicht vorzugsweise *ἀποφράδες*, aber sie sind es nicht allein. So lesen wir denn anch dem ganz entsprechend *ἀποφράδες ἡμέραι μιαραὶ ἡμέραι, μ ά λ ι σ τ α ἐν αἷς τὰ ἐναγίσματα.* [4]

Es ist das ja nicht der Sinn der *ἀποφρ. ἡμ.*, Todtenfeste zu sein. Todtenfeier macht einen Tag znr *ἡμέρα ἀποφρὰς*, zum Un-

[1] Plut. Alc. 34.

[2] Eust. zur Od. p. 1538, 19; 1878, 51.

[3] Timaeos *λέξ. Πλατ.* s. v. (und daraus auch in den Text des Moeris eingeschwärzt). Hesych.: *ἀποφρ. ἡμέραι ἑ π τ ὰ οὕτως ὀνομαζόμεναι, ἐν αἷς ἐναγίζουσι τοῖς νεκροῖς.* Ähnlich, aber wieder ohne die Zahl Suidas s. v. t. I, 1 p. 667 Bernh.

[4] Suidas a. a. O. am Schluss der Glosse. *Συναγωγὴ λέξ. χρησ.* bei Bachmann, anecd. I p. 136.

glückstag, znr ἡμέρα ἀπηγορευμένη πρὸς τὰς πράξεις. [1]

Eine Hauptqnelle, aus der die Erklärung des Worts zn schöpfen ist, ist die Schrift Lncians: Ψευδολογιστὴς ἢ περὶ τῆς ἀποφράδος, eine Schrift, die, wie schon aus dem Titel erhellt, zunächst um die Bedeutung dieses Worts gewissermaassen sich dreht. Der Sinn, in dem Lucian das Wort gebraucht, ist am bestimmtesten nnd vollständigsten in folgendem Satze ausgesprochen: p. 891 D ed. Paris. 1615 fol.: πολλὰ μὲν γάρ ἐστιν, ἃ καὶ αὐτοὶ (οἱ Ἀθηναῖοι) κατὰ ταὐτὰ τοῖς πᾶσιν ἀνθρώποις ὀνομάζουσιν, ἀποφράδα δὲ μόνοι ἐκεῖνοι τὴν μιαρὰν καὶ ἀπευκτὴν καὶ ἀπαίσιον καὶ ἄπρακτον καὶ σοὶ ὁμοίαν ἡμέραν —. ὅταν μήτε αἱ ἀρχαὶ χρηματίζωσι, μήτε εἰσαγώγιμοι αἱ δίκαι ὦσι, μήτε τὰ ἱερὰ ἱερουργῆται, μήθ' ὅλως τι τῶν αἰσίων τελῆται, αὕτη ἀποφρὰς ἡμέρα. ἐνομίσθη δὲ τοῦτο ἄλλοις ἐπ' ἄλλαις αἰτίαις. ἢ γὰρ ἂν ἡττηθέντες μάχαις μεγάλαις ἔπειτα ἔταξαν ἐκείνας τὰς ἡμέρας [2] κτλ.

Es ist also der nralte weitverbreitete Begriff der Unglückstage, unter welchen die ἡμέραι ἀποφράδες fallen, [3] der Unglückstage, zu denen man nun allerdings insbesondere auch die Tage rechnete, an welchen Todtenopfer gebracht wurden.

Staats- und Rechtsgeschäfte, ja die Geschäfte überhaupt stehen stille; religiöse Feiern werden nicht begangen; wohl aber Todtenopfer gebracht.

In diesem Sinne wird das Wort oft gebraucht von Tagen, [4] dann anch, wie wir schon sahen, anf Menschen übertragen.

*

[1] Moeris Attic. p. 49 ed. Koch: ἀποφράδες ἡμέραι Ἀττικῶς, ἀπηγορευμέναι πρὸς τὰς πράξεις Ἑλληνικῶς. Phrynichos (Bekk. anecd. 5, 8) προπαρ. σοφ.: ἄνθρωπος ἀποφρὰς, ἀποφράδες ἡμέραι, καθ' ἃς ἀπηγόρευτό τι πράττειν. Σημαίνει οὖν τὸν οἷον ἀπαίσιον κτλ. Und ähnlich als zweite Erklärung bei Timaeos, Hesych., Suidas, der Συναγ. λέξ. a. a. O., im Etym. M.: ἀποφράδες οἱ Ἀττικοὶ τὰς ἀπηγορευμένας.

[2] Vgl. Arsen. violet. p. 69.

[3] Vgl. noch Tzetzes zu v. 817 (nach Lobeck Aglaoph. p. 429. p. 431 N. c.): Ὀρφεὺς ἄλλας παραδίδωσιν ἡμέρας ἀνυσίμους καὶ ἀποφράδας, ἑτέρας δὲ Μελάμπους. Lex. Rhet. bei Becker anecd. p. 204, 31: ἀποφράδες αἱ ἐναγεῖς καὶ μιαραὶ ἡμέραι καὶ μέλαιναι. Unter denselben Gesichtspunct fällt die Vergleichung mit den dies Aegyptiaci durch Marinus, vita Procli c. 19. S. jetzt über diese Mommsen, C. I. L. I p. 374.

[4] Z. B. v. Platon legg. VII p. 800 D; Plutarch mor. p. 203 A; 828 A.; vita Camill. c. 19; Lucull. c. 27; Alex. M. p. 671 E.

Es erhellt, dass, da nach der strictesten Definition der Grammatiker an *ἀποφρ. ἡμέραι* sonst nur *ἐναγίσματα* stattfanden, an den Plynterien gleichfalls keine Opfer für Götter, sondern nur den Seelen Gestorbener *ἐναγίσματα* gebracht werden durften.

Die nächste Vermuthung wäre also die, es werde an den Plynterien eine Todesfeier stattgefunden haben. Nun galt aber das Fest der Athene. Also wird wohl der Tod der Göttin gefeiert worden sein.

Und so schliesst auch Bötticher wirklich.

Allein einmal wird die Annahme, dass ächte und rein hellenische volle Götter als sterblich gedacht wurden, nicht erweisbar sein. [1]

Und abgesehen davon sind ja *ἐναγίσματα* Todtenopfer für Menschen und Heroen, nicht für Götter. [2] An *ἡμέραι ἀποφρ.* fand nach ausdrücklicher Angabe Göttercult nicht statt.

Doch auch über diesen Einwand helfen uns zwei Stellen bei Plutarch [3] hinweg, aus denen hervorgeht, dass Feste trauriger Art als *ἡμέραι ἀποφράδες* angesehen, mit diesen verglichen werden konnten. Und zu diesen Festen gehörten nach der Beschreibung, welche Plutarch von ihnen entwirft, ganz speciell Trauerfeste über den Tod eines Gottes wie des Dionysos.

Unzweifelhaft fielen also auch andere religiöse Feierlichkeiten trauriger Bedeutung, nicht bloss Todtenopfer auf *ἀποφράδες ἡμέραι.*

[1] Ich behalte mir die Erörterung dieser Thesis, für die ich seit Jahren sammle, für einen andern Ort vor.

[2] C. F. Hermann, Gottesd. Alterth. § 16, 14.

[3] Plut. de def. orac. II, 1: *ἑορτὰς δὲ καὶ θυσίας ὥσπερ ἡμέρας ἀποφράδας καὶ σκυθρωπάς, ἐν αἷς ὠμοφαγίαι καὶ διασπασμοί, νηστεῖαί τε καὶ κοπετοί, πολλαχοῦ δὲ πάλιν αἰσχρολογίαι πρὸς ἱεροῖς μανίαι τε ἄλλαι* (Wyttenb.: *ἀλαλαί τε*, eine Conjectur die auch in die Didotsche Ausgabe von Dübner aufgenommen ist) *ὀρινόμεναι ῥιψαύχενι σὺν κλόνῳ θεῶν μὲν οὐδενὶ, δαιμόνων δὲ φαύλων ἀποτροπῆς ἕνεκα φήσαιμ' ἂν τελεῖσθαι μειλίχια καὶ παραμύθια.* Is. et Os. c. 26: *καὶ τῶν ἡμερῶν τὰς ἀποφράδας καὶ τῶν ἑορτῶν ὅσαι πληγάς τινας ἢ κοπετοὺς ἢ νηστείας ἢ δυςφημίας ἢ αἰσχρολογίαν ἔχουσιν, οὔτε θεῶν τιμαῖς οὔτε δαιμόνων προςήκειν χρηστῶν, ἀλλὰ εἶναι φύσεις ἐν τῷ περιέχοντι μεγάλας μὲν καὶ ἰσχυρὰς, δυστρόπους δὲ καὶ σκυθρωπάς, αἳ χαίρουσι τοῖς τοιούτοις καὶ τυγχάνουσαι πρὸς οὐδὲν ἄλλο χεῖρον τρέφονται.*

Bötticher selbst scheint diese Stellen übersehen zu haben. Vgl. auch d. o. S. 478 A. 4 a. Stelle aus Platon de legg. VII p. 800 D.

Dass die von Plutarch hier beschriebenen Bräuche von Haus aus grossentheils ungriechisch sind,[1] hebt die Beweiskraft des Satzes nicht auf, dass überhaupt Trauerfeste an *ἀποφρ. ἡμ.* begangen wurden.

Nur werden wir bei rein hellenischen Festen von vornherein an Göttertodesfeier nicht denken dürfen. Nur die gründlichste Beweisführung könnte eine solche Thatsache sicher stellen.

Plutarch selbst lässt uns überdiess nicht im mindesten im unklaren über den Sinn, in welchem er die Plynterien für eine *ἡμέρα ἐν ταῖς μάλιστα ἀποφρὰς* erklärt. An dem Tag, an welchem Alkibiades, erzählt er (a. a. O.), in Athen einlief, wurden der Göttin die Plynterien begangen. Die heiligen geheimen Gebräuche (*ὄργια*) verrichten dabei die Praxiergiden am 25. Thargelion, nachdem sie den Schmuck abgenommen und das Bild verhüllt hatten. Daher halten die Athener diesen Tag, der zu denen gehört, welche am meisten *ἀποφράδες* sind, für ungeeignet zu Geschäften. Es schien also nicht freundlich und nicht wohlwollend von der Göttin, dass sie, als sie den Alkibiades (in ihren Mauern) empfieng, sich verhüllte und ihn von sich fern hielt.[2]

Die Plynterien waren also desshalb eine *ἀποφρὰς ἡμέρα*, weil die Göttin an diesem Tage sich vor den Athenern[3] verhüllte und sie von sich fern hielt.

*

[1] Vgl. insbes. Herodot, dessen berühmtes Capitel II, 50 (s. o. S. 51) die Hauptstütze für die Phantasien der Aegyptomanen hat abgeben müssen. Er sagt II, 49 von Melampus: *Ἐγὼ μὲν νῦν φημι Μελάμποδα πυθόμενον ἀπ' Αἰγύπτου ἄλλα τε πολλὰ ἐσηγήσασθαι Ἕλλησι καὶ τὰ περὶ τὸν Διόνυσον ὀλίγα αὐτῶν παραλλάξαντα. οὐ γὰρ δὴ συμπεσεῖν γε φήσω* — von selbst nämlich — *τά τε ἐν Αἰγύπτῳ ποιούμενα τῷ θεῷ καὶ τὰ ἐν τοῖσι Ἕλλησι. ὁμότροπα γὰρ ἂν ἦν τοῖσι Ἕλλησι κ. τ. ἅ.* Hier also, wo Herodot sein Gefühl sprechen lässt, gibt er bestimmt an, dass ein Unterschied zwischen national-hellenischen und fremdländischen Cultgebräuchen bestehe, und diese fremdländischen sind eben solche, wie sie vorzugsweise in den Cult des Dionysos eingedrungen sind.

[2] *Οὐ φιλοφρόνως οὖν οὐδ' εὐμενῶς ἐδόκει προσδεχομένη τὸν Ἀλκιβιάδην ἡ θεὸς παρακαλύπτεσθαι καὶ ἀπελαύνειν ἑαυτῆς.* Bötticher (S. 196 vgl. S. 167* A. 163) übersetzt: denn an diesem Tage verhülle sich die Göttin und ziehe sich von sich selbst zurück. Diese irrige Übersetzung trägt wohl mit die Hauptschuld an den irrigen Folgerungen Böttichers.

[3] Eine Beziehung auch des *παρακαλ.* auf das absichtlich nachgesetzte *τ. Ἀλκιβ.* wird ja wohl anzunehmen sein.

Die weitere Behauptung Böttichers, dass den Plynterien und Kallynterien als dem Todesfest der Göttin die Panathenaeen als ihr Geburtstagsfest unmittelbar folgen mussten, [1] enthält wieder zweierlei Thesen. Dass die kleinen Panathenaeen nicht im Hekatombaeon, sondern im Thargelion gefeiert worden seien, ist eine Behauptung, die nach meiner Überzeugung schon so bündig wiederlegt ist, [2] dass ich eine nochmalige Beweisführung anzutreten mich scheue.

Aber auch der Gedanke, dass die Panathenaeen ein Geburtstagsfest der Athene waren, steht auf schwachen Füssen.

Der Gedanke von Göttergeburtstagsfesten ist den Griechen nicht fremd. Doch scheinen die Geburtstage derselben mehr allmonatlich denn an bestimmten Jahresfesten gefeiert worden zu sein. Doch mag das hier dahin gestellt bleiben. [3]

Für die Panathenaeen als *γενέθλια Ἀθηνᾶς* gibt es éin Zeugniss, das des Athenaeos. Aber sowohl das unmittelbar vorausgehende — es ist hier vom Februar und den Todtenopfern in diesem Monat die Rede —, als die Art selbst, wie vom Fest gesprochen wird, beweist, dass hier nicht die griechischen Panathenaeen, sondern die römischen Quinquatrus gemeint sind. [4] Und diese galten, wenn sie auch ursprünglich dem Mars gehörten, für das Geburtstagsfest der Minerva. (S. Mommsen im C. I. L. I. p. 308 sq.)

Bei den Römern, die auch ihre eigenen Geburtstage seit den ältesten Zeiten feierlich zu begehen pflegten, ist die Idee der Göttergeburtstagsfeste einheimisch und verbreitet. [5]

Der Tag der Weihe des Tempels galt in Rom für den Geburtstag

[1] S. Tektonik S. 165.

[2] Vgl. insbes. Böckh, Staatshaush. II[2] S. 6. Die Litteratnr s. b. C. F. Hermann, gottesd. Alterth. § 54, 11. Der Hanptbeleg für den Thargelion ist Proklos zu Platons Timaeos p. 27. S. n. S. 483 A. 1.

[3] Die Stadt, aus welcher nns von *γενέθλια Ἑστίας* berichtet wird (s. o. S. 139. A. 3.), ist Naukratis in Aegypten.

[4] Athen. III, 53: *Τῆς δὲ τῶν Παναθηναίων ἑορτῆς ἐπιτελουμένης, δι' ἣν καὶ τὰ δικαστήρια οὐ συνάγεται,* ἔφη (irgend ein geschranbter Redekünstler). *Γενέθλιός ἐστι τῆς Ἀλέκτορος Ἀθηνᾶς καὶ ἄδικος ἡ τῆτες ἡμέρα.* So frostig der Witz ist, so deutlich sieht man, dass es sich um einen römischen dies nefastus handelt.

[5] S. Lobeck, Aglaoph. I. p. 434 sqq.; vgl. Becker-Marquardt, Handb. d. röm. Alterth. IV S. 148 ff.

der Gottheit, für welche er errichtet wurde, eine Idee, welche zum allgemeinen Charakter ihrer Religion ohnehin weit besser stimmt.

Also die Panathenaeen waren kein Geburtstagsfest der Göttin, sie fielen aber auch in eine von den Plynterien entfernte Zeit, so dass an einen engeren Zusammenhang von Riten an Plynterien und Panathenaeen von vornherein nicht gedacht werden kann.

Es fragt sich nur noch, feierten die Plynterien gleichwohl den Tod der Göttin, nnd feierten sie ihn mit Feuerlöschung?

Die Bedeutung der Kallynterien und Plynterien.

B. beruft sich auf eine Angabe des Photios, die Plynterien seien gefeiert worden, weil wegen des Todes der Agraulos[1] die Kleider einen Eniautos hindurch nicht gewaschen worden seien.[2]

Die Angabe, dass die Kallynterien am 19., die Plynterien am 28. gefeiert worden seien, während nach Plutarch[3] die Plynterien den 25. gefeiert wnrden, ist mit Dodwell[4] so zu erklären, der Anfangspunct eines Cyclns von Festen seie auf den 19. gefallen, das Ende auf den 28.[5]

[1] Bekanntlich lesen wir bald Aglauros, bald Agraulos. Letztere Form scheint mir die spätere.

[2] Phot. lex. p. 127: *Καλλυντήρια καὶ Πλυντήρια ἑορτῶν ὀνόματα. γίνονται μὲν αὗται Θαργηλιῶνος μηνὸς, ἐνάτῃ μὲν ἐπὶ δέκα Καλλυντήρια, δευτέρᾳ δὲ φθίνοντος τὰ Πλυντήρια. τὰ μὲν Πλυντήριά φασι διὰ [τὰ μετὰ] τὸν θάνατον τῆς Ἀγραύλου ἐντὸς ἐνιαυτοῦ μὴ πλυνθῆναι [τὰς ἱερὰς] ἐσθῆτας εἶθ' οὕτω πλυνθείσας τὴν ὀνομασίαν λαβεῖν ταύτην. τὰ δὲ Καλλυντήρια, ὅτι πρώτη δοκεῖ ἡ Ἄγραυλος γενομένη ἱέρεια τοὺς θεοὺς κοσμῆσαι. διὸ καὶ Καλλυντήρια αὐτῇ ἀπέδειξαν. Καὶ γὰρ τὸ [καλλύνειν καὶ] κοσμεῖν καὶ λαμπρύνειν ἐστίν.*

Die eingeklammerten Worte sind von Petersen in Z. f. AW. 1846 n. 73 p. 578 n. 3, dem auch Laner, Syst. d. gr. Myth. S. 344 N. 1429 folgt, ans einem Auszuge bei Becker, Anecd. I p. 270 ergänzt. Man sieht leicht, dass sie ebenso wesentlich als nnentbehrlich sind.

[3] Plut. Alc. 34. S. o. S. 476.

[4] Dodwell de cyclis p. 349.

[5] Petersen stellt die Feste um, und nimmt die — spät (vgl. C. F. Hermann, g. A. § 60 N. 22) eingeführten — Bendideen, die der thrakischen Artemis galten, und die Leistnng des Bürgereides im Haine der Agraulos herein.

Die Reinigung des Tempels und die Wäsche mit dem darauffolgenden Wiederanlegen der Kleider mussten nothwendig einen längeren Zeitraum in Anspruch nehmen, innerhalb dessen einzelne Tage Festtage, die andern nnr mit den auf den ganzen Ritus bezüglichen Handlnngen ausgefüllt waren.

Am 19. begann die Sänberung des Tempels und alles dessen, was darin war, am 25. fand die Wäsche statt und diess war der Hauptfesttag. [1]

Am 28. bekam die Göttin dann ihre Kleider wieder, oder waren überhaupt die heiligen Kleider getrocknet nnd gebügelt und hatte der Festcyclus ein Ende.

Es scheint demnach, wir haben eine aus guten Quellen geflossene Notiz vor uns.

Aber es wird also doch von einem Tod der Aglauros berichtet und Aglauros ist Athene, [2] und die einen sagen,* das Fest gelte der Göttin, die andern, es gelte Aglanros. Jenes thnt Plutarch (Alc. 34), dieses Hesych (u. Πλυντήρια).

Soviel ist darans jedesfalls festzuhalten: das Fest galt der Athene Aglanros.

Allein wir hören wohl, dass die Priesterin Aglauros gestorben sei, nirgends aber erfahren wir diess von der Göttin. Und, was nicht zn übersehen ist, wo wir den Tod der Aglauros erzählt hören, geschieht es so, dass die Heroin Aglauros nnd zwar nicht sie allein, sondern wenigstens in der offenbar ursprünglichen Fassnng mit einer Schwester, was schon an sich die Identität mit der Göttin ansschliesst, freiwillig stirbt, weil sie die Athene Aglauros fürchtet, [3] oder sie wird von Hermes versteinert, weil sie ans Eifersucht ihm

* Allein es liegt zu alledem kein Grund vor, die Kall. und Plynt. brauchen weder versetzt zu werden, noch ist es nöthig, den Photios aufzugeben, um Plntarchs Autorität aufrecht zu erhalten, noch muss man beiden mit O. Müller aliquid detrahere, wie denn auch C. F. Hermann g. A. § 61, 3 alles diess ablehnt.

[1] Legt man darauf Accent, so stimmt auch die Angabe des Proklos zu Platons Timaeos (s. o. S. 481 A. 2) oder vielmehr des Aristoteles von Rhodos bei diesem, τὰ μὲν ἐν Πειραιεῖ Βενδίδεια τῇ εἰκάδι τοῦ Θαργηλιῶνος ἐπιτελεῖσθαι, ἕπεσθαι δὲ τὰς περὶ Ἀθηνᾶν ἑορτάς (nämlich eben die Kall.- und Plynterien, nicht die Athenaeen).

[2] Schol. Aristoph. Lysistr. 439.

[3] Paus. I, 18, 2; Hygin. 166.

den Zugang zu ihrer Schwester Herse verwehren will.[1] Die Erzählung dagegen,[2] Aglauros habe, als in einem Kriege das Orakel den freiwilligen Opfertod eines Atheners verlangte, sich vom Burgfelsen hinabgestürzt, charakterisiert sich hinreichend als rationalistische Umdeutnng.

Der Scholiast gibt zudem einen ganz natürlichen Grund für das Fest an, indem er sagt:. die Kleider wurden an demselben gewaschen, weil sie das Jahr über nicht gewaschen wurden, nnd zwar geschah diess nicht mehr, seit Agranlos, die erste Dienerin der Athene, ihre vorbildliche Priesterin, nicht mehr lebte. D. h. der Cult der Athene wird seitdem nicht mehr in der alten nrbildlichen Reinheit gefeiert, die Göttin wird das Jahr über befleckt, aber nicht durch sich selbst, sondern durch die Menschen.

Die Menschen haben das Bild oder vielmehr den Peplos unrein werden lassen. Diess, was natürlich immerwährend geschieht, wird, wie es in dem Begriff eines Festtags liegt, dnrch die Kall. und Plynterien als gleichsam auf éinen Tag concentriert gedacht symbolisiert.

Die Göttin zieht sich allerdings zurück, aber nicht von ihrem Hedos in die Unterwelt, sondern eben in ihr Hedos, indem sie die Menschen, die ihr als sie verunreinigend unrein erscheinen, von sich ausschliesst. Desshalb ist der Tag ein Unglückstag.

Nicht einmal der nnterirdische Gang oder die Höhle, die sich abwärts gezogen zu haben scheint, (vgl. den Ausdrnck des Paus. I, 27, 4: *κάθοδος ὑπόγαιος αὐτομάτη*), aus der die *ἀρρηφόροι* holen, was sie zu holen haben, beweist für den Tod der Göttin.

Einmal bringen ja die Priesterinnen sofort[3] ans der kühlen, nassen Höhle in den feuchten Niedernngen am Ilissos Zweige, oder wie Laner (System der griech. Mythologie S. 349) annimmt, Gefässe mit Thau zurück,[4] nachdem sie das nnrein gewordene, das sie mitgebracht, nnter der Erde verborgen, wie anch das stercus des Vestatempels bei der Reinignng des Vestatempels per

[1] Ovid. metam. II, 708 ff.

[2] Philochor. ed. Siebelis p. 18 aus schol. zu Demosth. de falsa legat. 303.

[3] O. Müller Min. Pol. p. 15.

[4] Vgl. Moeris Atticista: *Ἐρρηφόροι αἱ τὴν δρόσον φέρουσαι τῇ Ἕρσῃ.*

Capitolinom clivom in locum defertur certum, [1] nicht, wie Ovid [2] sicher irrig angibt, in den Tiber geworfen wird.

Von einem beklagt, vermisst und gesucht werden der Göttin, was doch so charakteristisch für allen Hinabgang einer Gottheit in die Unterwelt ist, erfahren wir nichts, so wenig als von einem damit zusammenhängenden Trauer- oder Freudenfest, das den mit solchen Mysterienfeiern verbundenen Charakter tragen würde.

Liegt in der κάθοδος ὑπόγ. αὐτομ. ein weiteres, so kann das nicht auf die Göttin gehen, es kann sich nur auf die Priesterinnen beziehen, deren es obnehin zwei sind. Der Athene Agraulos auf Cypern fielen Menschenopfer. Möglich, dass eine Erinnerung an Menschenopfer für Athene in der Sage von dem Sturz der Schwestern vom Felsen liegt, wie in ihrem Hinabgang, ohne wiederzukommen, da ja nun die neuen eintraten, bei den Arrephorien, die der Pandrosos galten, welche das Schicksal ihrer Schwestern nicht theilte. Möglich, dass wie bei dem Hinabtragen der alten Heiligthümer an das Vergraben, Verfolgen des im Tempel gebrauchten und durch den Gebrauch verunreinigten zu denken ist, dass mit ihm die alten Priesterinnen dem Untergang vielleicht symbolisch sich überlieferten. Oder könnte man den Gedanken darin ausgesprochen finden, dass die der Göttin geweihte Priesterin es bleiben muss bis an ihr Ende.

Auffallend ist der Ausdruck κάθοδος immerhin. Allein von einer Beziehung auf Kall. und Plynt. zu sprechen verbietet jedesfalls der Umstand, dass die Arrephorien, sowohl wenn sie ein eigenthümliches Fest waren, was fast unzweifelhaft ist, als auch wenn sie es nicht waren, in welchem Fall sie mit den Skirophorien mögen zusammengehangen haben, jedesfalls im Skirophorion gefeiert wurden (s. das Etym. m. p. 149).

Man hat auch den Hermes herbeigezogen, um mit dessen Hilfe Athene an jenem Festcyclus in den Hades zu bringen. [3] Der Hermes nämlich, der mit Myrthen verhüllt im Tempel der Polias stand, soll ein ψυχοπομπὸς gewesen sein. Damit soll es ausser den Myrthen stimmen, dass Kekrops, der Stifter des Hermesbildes,

[1] Varro de l. L. VI, 32.

[2] Ov. fast. VI, 707. Weitere Beispiele s. bei B. selbst S. 211 f.

[3] Bötticher, Tekt. IV S. 189.

der Aglauros Gemahl heisst.[1] Ferner erzählt Ovid[2] von der Liebe des Hermes zur Herse und nennt Apollodor[3] den Kephalos einen Sohn von beiden. Allein wenn der Gedanke einer Buhlschaft von Hermes und Athene auch vielleicht im altattischen Mythos und Cultus seinen Ausdruck gefunden hat, so war das sicher nicht der Hermes Psychopompos. Wenn Athene κατὰ μυστικήν τινα αἰτίαν[4] in Koronea als Itonia mit Hades gepaart war, wofür übrigens mit Welcker[5] jedesfalls besser der unterirdische Zeus genannt werden muss,[6] so wird man daraus auf die Natur unseres Hermes nur mit Unrecht Schlüsse ziehen. Vollends Herse und Axiokersa zusammenzustellen, und die Verbindung von Hermes und der Polias, Hermes und Herse, Kadmilos Axiokersa u. s. w. zu parallelisieren, wo man dann mit Hilfe der Axiokersa, Hekate Brimo u. s. w. in die Unterwelt gelangen würde, indem überhaupt samothrakische Analogien aufgewiesen werden wollten, würde auf Pfade führen, wo man stets in Gefahr ist, von Irrlichtern und Truggespenstern irre geführt zu werden. Man hat Herse und Axiokersa nämlich geradezu combiniert. Allein so gewiss Ἕρση ein ächt griechisches Wort scheint, so bestimmt ist für 'Kersa' der fremdländische Ursprung vorauszusetzen. Jedoch es scheint nicht am Orte, diese Dinge weiter zu verfolgen, obwohl Herodot II, 51 allerdings sagt, dass den Grund, warum der ithyphallische Hermes ithyphallisch sei, derjenige kenne, welcher in die samothrakischen Mysterien der Kabiren eingeweiht sei. Aber Herodot thut diess nicht, ohne zu wissen, dass Hermes ein altpelasgischer Gott sei. Als solcher hatte er eine Natur, der der Ithyphallos entsprach. Herodot wusste den Grund nicht mehr. Ihm war Hermes ja schon Götterbote. In Samothrake dagegen mögen sich theils in den Mysterien alte Erinnerungen an die natursymbolische Bedeutung des pelasgischen Gotts erhalten haben, theils war er dort mit semitischen

[1] Apollod. III, 14, 2 vgl. mit Paus. I, 2, 5, der aber die Gattin des Kekrops zwar wie Apollodor eine Tochter des Aktaeos nennt, allein ohne ihren Namen anzugeben.

[2] Met. II, 722 ff.

[3] III, 14, 3.

[4] Strabo IX, 2, 29; vgl. O. Müller D. d. a. K. II, 21, 226.

[5] Gr. Götterl. I, S. 313.

[6] Vgl. Paus. IX, 34, 1.

Gottheiten zusammengewachsen. Denn dass in Samothrake semitische Einflüsse sich geltend machten, daran kann ich nicht zweifeln. So erfnbr Herodot daselbst einen Grnnd, den wir dort nicbt suchen. Von einer Synedrie des Hermes mit Athene oder Aglanros oder Herse in Samothrake ist aber nicht die Rede. Servins (Verg. Aen. III, 264) nennt allerdings als samothrakische Hauptgötter Jnpiter, Minerva, Mercnrins. Allein aus der Vergleichnng von III, 12 sieht man deutlicb genug, dass dort Juno nnr ansgefallen ist, und dann ergibt sich diese Zusammenstellung ersicbtlich als eine Combination der 3 grossen capitolinischen Götter, wie sie dem Römer so geläufig sind, und die er so einfach für Axieros, Axiokersos und Axiokersa snbstituiert, mit dem Kadmilos-Mercurius in Samothrake.

Übrigens ganz abgesehen davon, wenn die Kallynterien nnd Plynt. Sühn- und Reinigungsfeste waren, oder gar ein Todtenfest, so konnte an ihnen doch keine Vermählnng gefeiert werden. Überhaupt aber ist in den Festgebränchen einmal nirgends eine Beziehung auf Hermes wahrznnehmen. Und wollte man an den Mythos erinnern, der den Tod der Aglauros mit ibrem aus Eifersucht hervorgehenden Benehmen gegen den in Herse verliebten Hermes (s. o. S. 486) motiviert, so dürfte man eben ancb nicht überseben, dass hier Herse und nicht Aglanros Geliebte des Hermes heisst. Und es ist auch von Herse bei dem Feste sowenig, als in der dasselbe betreffenden Cultnssage die Rede.

Anch so also ist Athene nicht in den Hades zn bringen. Denn was die Myrthen schliesslich angebt, so ist bekannt, dass sie wesentlich auch aphroditisches Symbol sind.[1]

Hermes und Athene scbeinen, wenn sie als im alt-attiscben Mythos gepaart zn denken sind, es in dem Sinn zu sein, dass Hermes als befrnchtender Wolken- und Regengott nm den blanen Himmel und mit demselben bnhlend gedacht wird.

Athene als Aglauros bedarf eines reinen Cults, damit sie Aglauros, d. b. hell und strahlend bleibe. In ihr erblickte man den strahlenden Glanz des Himmels vercörpert, und so erforderte sie vor allem einen reinen Cultus. Der Tempel, die Geräthschaften, die Gewänder, die in ihrem Dienste verwendet wurden, die ibr heilig waren, mnssten rein und glänzend sein, wie die Gottheit selbst.

War der Tempel unrein, so verfinsterte sich die Gottheit;

[1] Teuffel, Realenc. V, 305; Bötticher, Baumcnltus 445 ff.

hatte die Reinigung und Wäsche stattgefunden, so war auch das Antlitz der Gottheit wieder hell und strahlend. Und diess nun beides drückte sich zugleich in der Natur aus. Die idealmenschliche Persönlichkeit der Göttin ist zugleich die Vercörperung der Himmelsbläue; deren Verfinsterung und Wiederanfhellung geht in der Anschauung des Hellenen stets wieder unmittelbar zusammen mit der Gnade oder Ungnade der hehren Göttin.

In diesem Sinne hat Schömann wohl nicht Unrecht, wenn er von den Plynterien und Kallynterien sagt (gr. Alterth. II[1], S. 418): Es war ein Fest, die wiederkehrende heitere Klarheit des Himmels zu feiern, nachdem er eine Zeit lang durch Wolken getrübt und verdüstert gewesen war.[1] Allein es ist diess nur die eine Seite der Sache. Die Aufgabe der Forschung ist eben die, die enge Verflechtung dieser natursymbolischen mit den ethischen Ideen zu zeigen und zu entwickeln.

Die natursymbolische Anschauung ist da, aber sie ist es nicht allein. Schon sie birgt den ethischen Kern, der dann nur klarer in der ideal-menschlichen Persönlichkeit der Gottheit in die Erscheinung tritt. Schon in der Anschauung des reinen Blaus des Himmels wirken die Ideen ethischer Reinheit mit, die dann in der klaren und reinen Natur der keuschen und verstandesscharfen Tochter des Zeus einen so schönen Ausdruck gefunden haben. Und dasselbe gilt von dem Fest.

DIES ATRI ODER RELIGIOSI, NEFASTI UND FERIATI.

Gewiss war es ein glücklicher und treffender Gedanke Böttichers, den athenischen Festcomplex mit der Reinigung des Vestatempels in Rom in Parallele zu setzen.

Hier in Rom freilich ist von der Naturanschauung, wie sie dem Feste in Athen mit zu Grunde gelegen haben wird, keine Spur. Vesta geht nach ihrer Naturseite in dem ewigen Feuer völlig auf.

Aber, wie in Athen die Tage der Reinigung des Tempels der Athene Polias ἀποφράδες sind, so sind in Rom die Tage bis zur Reinigung des Vestatempels *dies religiosi*.

[1] Die Beziehung, welche A. Mommsen, attische Heortologie. Leipz. 1863. dem Feste gibt, kann ich nicht für gehörig begründet halten. Zu einer eingehenden Berücksichtigung kam mir das Buch zu spät zu.

In Rom entsprechen den Tagen, welche die Griechen *ἀποφράδες* oder *μιαραὶ* nennen, die *'dies atri'* [1] oder *'religiosi.'*

Man lässt sie gewöhnlich den *'dies nefasti'* entsprechen.

Allein durch den Begriff der *ἡμέραι ἀποφράδες* werden nach ausdrücklicher Erklärung religiöse Verrichtnngen theils schlechthin ausgeschlossen, theils sind sie speciell die Tage, an welchen Todtencult, *ἐναγίσματα*, oder Trauercult überhaupt stattfand. Beides trifft nicht auf die 'dies nefasti'.

Der Begriff des 'dies nefastus' im römischen Kalender ist nur der, dass rechtliche Verhandlungen nntersagt sind. [2]

Auch Mommsen [3] hat neuerdings, darin mit Hartmann einstimmig, wieder versucht, für die dies nefasti eine ältere, weitergehende Bedeutnng zu gewinnen, als die uns überlieferte ist. Ich glanbe nicht mit Recht. Schon die eine Thatsache, dass die mit N und die mit N⁾ gezeichneten Tage nach aller Überlieferung, wie nach übereinstimmender Annahme nnter denselben Hauptbegriff fallen müssen, protestiert dagegen. Mommsen selbst hat zum ersten Mal den verjährten Irrthum bekämpft, dass die Tage mit letzterem Zeichen als nefasti parte zu erklären seien. [4] Er erklärt sie als nefasti hilares. [5]

Die Tage mit diesem Zeichen sind nnn aber durchans *feriati.* [6] Und beinahe alle dies feriati haben dasselbe. Nur die Feralien, das Regifugium, Cerialien, Lemurien, Vestalien und Matralien machen eine Ansnahme. [7] Jene tragen das Zeichen F, die fünf

[1] Vgl. das Lex. rhet. S. 478 A. 3.

[2] Varro de l. L. VI, 29; 53. Ovid. fast. I, 47; 51. Macrob. Sat. I, 16, 14; 30. Festus s. v. Nefasti p. 165. Fest. ep. p. 93 s. v. Fastis.

[3] S. Mommsen, C. I. L. vol. I p. 367; 373.

[4] Röm. Chronol. 2. Aufl. S. 233 A. 12.

[5] C. I. L. vol. I p. 367.

[6] Es ist diess so sehr der Fall, dass Mommsen, röm. Chronol. 2. A. S. 233 A. 12 vorschlägt, das Zeichen N⁾ aufzulösen durch dies feriatus. Vgl. auch O. E. Hartmann, der Ordo Judiciorum und die Judicia extraordinaria der Römer. I. Über d. röm. Gerichtsverfassung. 1. Göttg. 1859. S. 50 f.

[7] Vgl. Hartmann und Mommsen a. a. O. Im C. I. L. p. 375 dehnt Mommsen den Begriff des dies feriatus weiter aus. Schwerlich mit Recht.

letztern sind N., d. h. sie machen eine Ausnahme, wenn sie sämmtlich dies feriati sind. Aber bezeugt ist diese Eigenschaft von Feralien, Regifugien, Cerialien, Lemurien und Matralien nicht;[1] nur die Vestalien werden ausdrücklich 'feriae' genannt,[2] aber wir lesen das nur noch in einem einzigen erhaltenen Kalendarium, dem Maffeianum.

Will man einen Zweifel an der Richtigkeit der Note nicht gelten lassen,[3] so bleibt noch die Annahme, der Tag seie ursprünglich einfach nefastus gewesen, und erst später zum dies feriatus geworden, eine Bestimmung, welche die Note nach dem Brauch der Republic nicht änderte, aber in der Zusatzbemerkung angegeben werden konnte. Die Bezeichnung 'feriae Vestae' u. dgl. gehört ja zu den Zusätzen in kleinerer Schrift, welche nicht den gleichen alterthümlichen Ursprung haben, wie die Benennungen und Noten der Tage in grösserer Schrift, und die von den Kalendermachern nicht mit gleicher Sorgfalt angesetzt wurden.[4] In den Zeiten der Republic, führt Mommsen[5] aus, wurde nichts an dem Kalender geändert; doch scheint das von diesen Zusätzen nicht in gleicher Weise zu gelten. Sollte die Vermuthung noch allzukühn sein, das Zeichen N⁾ sei aus einem ursprünglichen NF vielleicht durch Missverstand der alterthümlichen Schreibart des F als I¹ entstanden,[6] und ein Tag, der diese Note trägt, werde

[1] Vgl. Mommsen, C. I. L. vol. I p. 375. Bei den Quinquatrus wie bei den am 23. April und 19. August gefeierten Vinalien steht das Zeichen kritisch nicht fest. Sie werden N⁾ gewesen sein.

[2] Das Zeichen N überliefert das Kalendarium Venus. C. I. L. I p. 301; Maffei. ib. p. 306; Rom. pict. p. 331. Den Charakter als dies feriatus bezeugt das Kal. Maffei. und der Rest eines R im Kal. Rom. Viae Gratiosae (a. a. O.). Das Tusculanum hat bloss VEST ohne Note, welche dieses, wenn ein namentlich bezeichneter Tag eintrat, weggelassen zu haben scheint (vgl. Mommsen a. a. O. p. 366).

[3] Vgl. übrigens Mommsen a. a. O. p. 363, wo die Nachlässigkeiten in diesen Kalendern mit Nachdruck hervorgehoben werden.

[4] Vgl. Mommsen im C. I. L. I p. 375 a.

[5] A. a. O.

[6] Mommsen, röm. Chronol. S. 233 N. 12 will das N⁾, wie er hier durchgängig schreibt — ohne Zweifel nicht in Nachbildung der Form des Zeichens auf alten Kalendern, sondern, wie das hier der Fall ist, aus Rücksicht auf die leichtere Herstellung im Druck — aus einem alten

dadurch zugleich als nefastus und feriatus bezeichnet? So erhalten denn auch alle Tage, die in der Kaiserzeit zu feriae gemacht wurden, dieses Zeichen.[1]

Alle Tage, auf die Feste im engern Sinn fallen,[2] d. h. die nicht durch ein einfaches Sacrificium oder auch durch Ludi ausgezeichnet sind, waren N, oder N), oder EN d. h. z. Th. nefast.

Es ist also richtig, wenn Macrob dies nefasti und dies festi identificiert. Dagegen ist es falsch, dies nefasti und feriati für identisch zu erklären. Nur ein Theil der dies nefasti, die dies mit dem Zeichen N) sind sowohl Feste als Feiertage, Ferien. Umgekehrt sind auch nicht alle Ferien dies nefasti feriati,[3] vielleicht aber alle Ferien im engeren Sinne.[4] Der nefastus feriatus entspricht eben fast ganz genau unsrem Fest- und Feiertag.

4strichigen N erklären. Ich sehe aber bei Ritschl, C. I. L. vol. I tab. lithogr. P. L. M. E. iudd. p. 112 ein solches auf Inschriften nicht nachgewiesen. Der Annahme Mommsens, unterital. Dial. S. 29 Anm. 33, auf Münzen und öffentlichen Inschriften werde man die Form I) nicht leicht finden, wird er wohl selbst nicht allzuviel Gewicht beilegen. Beispiele für dasselbe s. bei Ritschl a. a. O.

[1] Vgl. Mommsen, C. I. L. vol. I p. 366; 376 sq. Die Ausnahmen sind, wie man leicht findet, ohne Belang. Vom 1. Sept. sagt es schon Mommsen selbst, und beim 29. Januar kennen wir ja nicht einmal den Grund für diese Ferien (a. a. O. p. 385).

[2] Nur ein einziger angeblicher Festtag hat das Zeichen F, die Feralien. Es ist klar, dass hier besondere Umstände vorwalten. Festtage sind Tage, an welchen vom gesammten Volk oder im Namen desselben pro populo Romano sacra fiunt. Die Feralien dagegen werden, obwohl vom ganzen Volk, d. h. von allen Gliedern desselben begangen, doch nicht von der Gesammtheit als solcher und für die Gesammtheit, sondern a singulis pro singulis gefeiert.

[3] Festus ep. p. 86: Ferias antiqui [fesias] vocabant: et aliae erant sine die festo ut nundinae, aliae cum festo, ut Saturnalia, quibus adiungebantur epulationes ex proventu fetus pecorum frugumque.

[4] Vgl. Macrob. Sat. I, 16, 28: Quod autem nundinas ferias dixi, potest argui, quia Titius (Cincius?) de feriis scribens nundinarum dies non inter ferias retulit, sed tantum sollemnes vocavit, et quod Julius Modestus adfirmat, Messala augure consulente pontifices, an nundinarum Romanarum Nonarumque dies feriis tenerentur, respondisse eos, nundinas sibi ferias non videri etc.

Mit den dies vitiosi, atri oder religiosi [1] fallen die dies nefasti so wenig zusammen, dass vielmehr gleich der erste Tag, welcher als dies vitiosus bezeichnet wird, die Note F trägt. [2]

Der politische Staat kehrt sich in der Regel daran nicht, ob ein Tag vitiosus ist oder nicht. Nur die Sacra haben an solchen Tagen zu unterbleiben und der Privatmann hält sie für Tage mali ominis.

Alle Erklärungen der 'dies nefasti', welche sie unter den Gesichtspunkt der 'dies religiosi' zwängen wollen, mögen sie auch noch aus alter Zeit stammen, sind irrig, [3] sowie schon die Übersetzung des Wortes nefastus durch ἀποφράς, wesshalb unser Redekünstler bei Athenaeos viel besser mit ἄδικος übersetzt. [4]

In der Bezeichnung der Tage vom 5—14. Juni als nefast würden wir also noch nichts weiter finden, als die Angabe des Verbots der Gerichtsverhandlungen und etwa die Bezeichnung derselben als dies festi. Aber die Schilderung des Ovid (fast. VI, 219 sqq.) und eine Notiz des Festus (p. 250 sq. [Penus v]ocatur etc.) bezeichnet sie zugleich als 'dies religiosi'.

Ähnlich wie bei den Kallynterien und Plynterien fand an jenen Tagen zu Rom eine Reinigung des Cultus der reinen Göttin statt.

Und bei der engen Beziehung, die wir immer wieder zwischen Himmelsgott und Vesta-Feuer finden, kann es uns nicht mehr befremden, dass die Folgen der Natur des Tages insbesondere den Flamen Dialis und die Flaminica, diese wegen der gleichfalls weiblichen 'Vesta' in erster Linie, treffen, nur dass in Rom also nicht an eine natursymbolische Bedeutung in der Art wie bei dem Feste der Athene gedacht werden kann.

Von Feuerlöschung ist dabei nirgends die Rede.

[1] S. diese und die weitern Synonymen bei Hartmann a. a. O. S. 128.

[2] S. fast. Praenest. 2. Jan. vgl. mit dem 6. und 14. Jan. C. I. L. I p. 312.

[3] Vgl. Gell. IV, 9, 5: *Religiosi* enim *dies* dicuntur tristi omine infames inpeditique, in quibus et res divinas facere et rem quampiam novam exordiri temperandum est; *quos multitudo imperitorum prave* et *perperam nefastos* appellat.

[4] S. o. S. 481. A. 4.

Register über Namen und Sachen und die eingehender erörterten Denkmäler.

Die durch ein Komma von den vorausgehenden getrennten Zahlen bezeichnen die Anmerkungen.

Was im 'Inhaltsverzeichniss' aufgeführt wurde, ist hier grosseutheils übergangen.

Exegetisch oder kritisch behandelte Stellen.

(Vgl. das Register.)

Berichtigungen und Zusätze.

S. 13 ist noch anzuführen: R. Bergmann, de inscriptione Cretensi inedita, qua continetur foedus a Gortyniis et Hierapytniis cum Priansiis factum. Berol. 1860. Z. 60 ff. u. 76 ff.: *Ὀμνύω τὰν Ἱστίαν καὶ Τῆνα [Βιδάταν κτλ.*

S. 18 L. 3 lies: bei Strabon; ferner bei Dion Chrysostomos, bei Porphyrios.

S. 30 A. L. 1 lies: s. S. 26 f. Anm. 3.

S. 56 L. 30 streiche die Klammer.

S. 64 f. Beachtenswerth ist auch, dass Lykios, der Sohn und Schüler Myrons, einen Knaben mit dem Weihwassergefäss und einen andern, der offenbar der Pendant dazu war, im Begriff verlöschendes Feuer wieder anzufachen, darstellte. S. Plin. XXXIV, 79, der den Räucherknaben zwei Mal bringt — als 'sufflantem languidos ignes' und als 'suffitorem', und Paus. I, 23, 8. Vgl. Brunn, G. d. gr. Künstler I S. 259; Overbeck, G. d. gr. Plastik I S. 290 f.

S. 85 A. L. 1 lies: v. 844.

S. 105 A. 2 lies: 2656 und füge hinzu: S. aber jetzt auch die um Jahrhunderte ältere Inschrift bei Newton (a history of discoveries at Halicarnassus etc. London 1862. 1863 pl. LXXXV (vol. II p. 671 ff.); vgl. Sauppe in den Gött. Nachr. 1863 Nro. 17 S. 303 ff.), in der ein Prytane von Halikarnass erscheint.

S. 152 A. 3 lies: s. n. S. 178.

S. 152 A. 4 lies: s. n. S. 174 f.

S. 164 f. sollte vielmehr von neuplatonischer als von neupythagoreischer Philosophie die Rede sein.

S. 167 L. 3 ist einzuschalten: 'im Sinne der griechischen Speculation'.

S. 175 L. 1 lies: archaistisch.

S. 176. In der Göttin, die am weitesten rechts auf der capitolinischen Ara steht (s. noch Brunn, Kunstmythol. Taf. 5), ist doch wohl Hestia zu erkennen.

S. 228, A. 6. In Betreff opfernder Gottheiten konnte auf Wieseler, D. d. a. K. II, S. 115 f. N. 226 verwiesen werden. Doch scheint

mir das Citat aus Sappho nicht viel zu beweisen. Die angeführten Beispiele einer opfernden Athene kann ich zum Theil nicht selbst einsehen, die bei Wieseler a. a. O. sind nicht über allen Zweifel erhaben.

S. 234 war aus Solinus und Macrob. (s. S. 287 A. 6) noch die jährliche Erneuerung der Feuer auch auf den Herden der Privathäuser anzuführen.

S. 311 A. 2 durfte nicht unerwähnt bleiben, dass die Notiz des Philocalus: 'Canna intrat' bei dem offenbaren Bezug derselben auf das 'Arbor intrat' am 22. März für Mommsens oder eine ähnliche Erklärung in's Gewicht fällt, wo dann freilich vorausgesetzt werden müsste, dass im Verlaufe der Worte des Lydus von Festgebräuchen die Rede sei, welche ursprünglich nicht dem Jupiter, sondern der Acca Larentia gegolten hätten.

S. 337 ff. A. 3. Unterdessen ist von Reifferscheid, de Larum picturis Pompeianis in den Ann. d. I. arch. 1863 S. 121 sqq. eine kritische Revision von Jordans Aufsatz, mit Nachträgen dazu erschienen. Hier bemerke ich nur, dass Reifferscheid auf F. entsprechend meiner Vermuthung nun wirklich einen Esel, statt eines 'iuvencus' erkannt hat, und dass ein weiteres Gemälde eines Larariums (γ bei Reiffersch. p. 125 f. vgl. Fiorelli, der aber unrichtig deutet, im Giornale degli scavi 1862 n. 13 p. 23) eine sichere Vesta mit Blumenkranz und Scepter, opfernd, und ihr gegenüber auf der andern Seite Volcanus, rechts von V. den Esel zeigt, während die beiden Laren rechts und links vom Lararium erscheinen, unten die Schlange sich ringelt. Auch auf δ (p. 126) im Pistrinum eines neu ausgegrabenen Hauses schienen Laren dargestellt, darunter ein Giebelfeld, worin ein Hase etc., darunter ein Pfau gemalt war, und endlich fand man ein zweites Bild darunter, in dessen Mitte eine mit Blumen bekränzte Frau an einem Altar steht, während r.s und l.s je eine Schlange sich nähert.

S. 315 L. 8 lies: Staat und Kirche.

S. 324 L. 9 lies: Jupiter als Kind.

S. 381 L. 1 lies: Janiculum.

S. 390 A. L. 6 lies: 411 A. 5.

S. 433 L. 2 lies: M. Antonius, der Redner.

S. 439 füge hinzu als Anm. zu L. 6: Ein Zusammenhang des vor dem Kaiser und der Kaiserin getragenen Feuers mit dem Vestacultus (Preller, r. M. S. 785) scheint mir unerweislich.

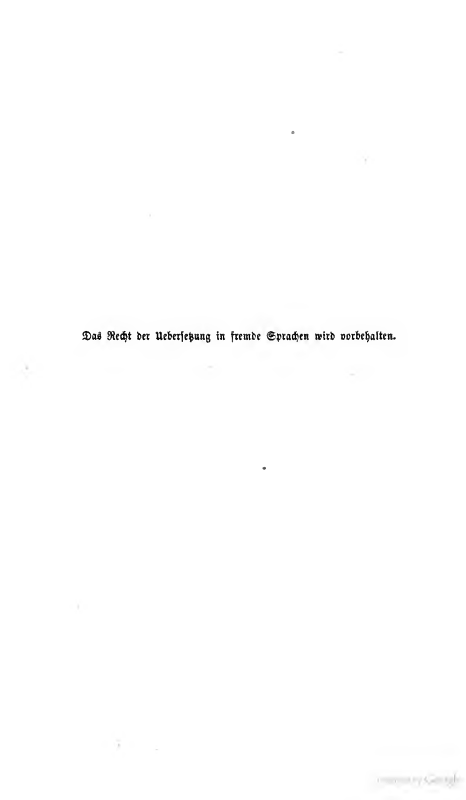
S. 480 A. L. 6 lies: ποιούμενα.

Die Orakel.

Von

Dr. Ed. Doehler
in Brandenburg a. d. Havel.

Berlin, 1872.
C. G. Lüderitz'sche Verlagsbuchhandlung.
Carl Habel.



Die Mantik oder die Kunst der Weissagung bildet einen wichtigen Theil der hellenischen Religion. Sie hat, wie alle andern Zweige dieser Religion, mehrmals ihren Charakter verändert; sie ist nach und nach durch mehrere Phasen hindurchgegangen, die der Entwickelung und dem Verfall der griechischen Nation selbst entsprechen. Ich werde ihr in diesen Umwandlungen folgen und als Beispiel die Orakel nehmen, die zu verschiedenen Zeiten der Geschichte den größten Ruf erlangt haben. Indem ich bis zum Ursprunge der Divination zurückgehe, will ich nachzuweisen versuchen, daß sie ein durchaus nothwendiges Bedürfnis waren, und daß es, um den Glauben der Alten an die Vorbedeutungen zu erklären, nicht nöthig ist, sie einzig und allein als ein Produkt des Aberglaubens der Völker und der Betrügerei der Priester zu bezeichnen. Das Alterthum ist nicht mehr da, so daß es sich vertheidigen könnte, aber deshalb dürfen wir auch durchaus nicht ungerecht gegen dasselbe sein.

Wenn es wahr ist, daß die Meteorologie, diejenige Wissenschaft, die nicht allein für den Ackerbau unmittelbar, sondern auch für das menschliche Leben von Interesse ist, sich noch in

ihrer Kindheit befindet, und daß man auch heute noch nicht die Stürme voraussagen kann, so dürfte man dem Alterthume wol verzeihen, daß es die Hypothesen der Intuition den fern liegenden Resultaten der Erfahrung vorgezogen hat. Alles, was man von dem Orakel von Dodona, dem ältesten unter den Orakeln Griechenlands, weiß, zeigt, daß die Mantik ursprünglich nur eine instinktive Meteorologie war. Um den Wechsel des Wetters im Voraus kennen zu lernen, mußte man den Himmel beobachten, oder, um in der mythologischen Sprache zu reden, man mußte den Zeus, den Donnerer, den Wolkenversammler, den die Aegis Haltenden, d. h. den, der den Sturm in seiner Gewalt hat, aigiochos, befragen. Die Antwort des Gottes fand man in dem Rauschen der vom Winde bewegten Blätter. Auf diese Weise konnte man nach dem Ausdrucke des Homeros[1]) „aus hochlaubiger Eiche den Rath des Zeus vernehmen". Außer den prophetischen Bäumen Dodona's befragte man die schwarzen Tauben, welche in den Zweigen derselben wohnten. Der Instinkt der Thiere ist zuweilen sicherer, als der Verstand des Menschen; in das allgemeine Leben versenkt, folgen sie seinen Gesetzen, ohne dieselben zu untersuchen. Was ist nun wol natürlicher, als diese sich ihrer nicht bewußten, aber untrüglichen Führer zu beobachten, zumal die Vögel, welche für die geringsten Veränderungen in der Atmosphäre so sehr empfindlich sind, und welche den Wechsel der Jahreszeiten vorher zu wissen scheinen, wie ja die regelmäßigen Wanderungen derselben beweisen? In der poetischen Sprache der Legenden verstehen alle berühmten Seher, Teiresias, Amphiaraos, Mopsos, die Sprache der Vögel, d. h. sie verstehen ihren Flug zu deuten. Bei der Erforschung dieser stummen Sprache haben die Alten manchmal auf Irrwege gerathen und zufälliges Zusammentreffen für nothwendige Beziehungen nehmen können; jedoch lagen darin die Elemente einer Wissenschaft, und

Hirten und ackerbautreibende Stämme, welche stets unter freiem Himmel lebten, denen daran lag, die geringfügigsten Umstände zu beachten, konnten besser wie wir das innere Leben der Natur beobachten und geheimnisvolle Beziehungen, die uns heut zu Tage entgehen, erfassen.

Herodotos meint, daß die schwarzen Tauben von Dodona ägyptische Frauen seien, welche den Kultus des Zeus in Griechenland eingeführt und das Orakel gegründet hätten.[2]) Das ist eine von den Hypothesen, die Herodotos zu leicht auf Treu und Glauben der ägyptischen Priester annahm. Die Pelasger bedurften nicht eines fremden Einflusses, um eine göttliche Macht an dem Himmel zu erblicken. Zeus kann also allen Göttern, die den Himmel bei andern Völkern darstellen, ähnlich sein, wie die Solargottheiten sich überall auf der Welt ähnlich sind, ohne daß man ein Entlehnen des einen Volkes von dem andern vorauszusetzen nöthig hat. Wenn man aber die Vorstellung von einer ägyptischen Einführung entfernt, so kann man eine Vermischung der Tauben mit den alten Frauen, welche dieselben befragten, durch den doppelten Sinn des Wortes peleia, Taube, erklären; denn dies Wort bedeutet in dem Dialekte der Molosser und Thesprotier, der Bewohner von Ellopia, eine Alte.[3]) Diese Frauen waren Priesterinnen der großen pelasgischen Göttin Dione, der himmlischen Feuchtigkeit (von diainein). Nach Strabon[4]) verlieh die Verbindung dieser Göttin mit Zeus ihren Priesterinnen den weissagenden Charakter der Selloi, der Priester des Gottes von Dodona. Das Epitheton dyscheimeros, das Homeros immer dem Dodona gibt, paßt vollkommen zu einem dem Gotte der Stürme geheiligten Orte. Die Echos von Dodona waren sprichwörtlich geworden. Stephanus von Byzanz spricht von ehernen Dreifüßen, die nach und nach in tönende Schwingungen geriethen, von ehernen Ketten, die, durch den Wind in Bewegung

gesetzt, an ein Gefäß von demselben Metall schlügen und dadurch sehr lange Töne hervorbrächten. In den Arrhephoren des Menander, einem verloren gegangenen Lustspiele, wurde ein schwatzhaftes Weib mit dem Erze von Dodona verglichen, das den ganzen Tag töne, wenn man es einmal berühre. Es ist wahrscheinlich, daß die Natur und die Intensität des Tones zu weissagenden Beobachtungen über den Zustand der Atmosphäre Veranlassung gaben.

Das Orakel von Dodona war also ein wirkliches meteorologisches Observatorium; sein großer Ruf erstreckt sich bis in die älteste Zeit der griechischen Geschichte zurück, d. h. bis zu einer Zeit, wo die Zukunft einer Ernte für jeden Stamm eine Lebensfrage war; denn man besaß keine Hilfsmittel, Getreide aus der Fremde kommen zu lassen. Die Furcht vor den Ungewittern beschäftigte unaufhörlich die Gemüther. Nun sind nicht allein die Vögel, sondern die nervösen Personen, die Frauen, die Kranken, für die Einflüsse der Atmosphäre besonders empfänglich. Die ausnahmsweise nervöse Sensibilität wurde also als ein Geschenk der Götter angesehen; man befragte diejenigen, die die Gabe besaßen, wie man heut zu Tage einen Barometer befragt. Zu besonderen organischen Dispositionen konnte sich auch eine lange Erfahrung gesellen; noch jetzt gibt es überall auf dem Lande Bauern, die den Witterungswechsel vorhersagen und sich selten teuschen. Wenn die Alten zu leicht hin eine allgemeine Gabe der Divination Denen beilegten, deren Voraussehen sich oft verwirklicht hatte, so liegt darin nichts, was uns in Staunen setzen kann. Greise, gewohnt die natürlichen Vorfälle zu beobachten, konnten denselben Scharfblick auf die moralischen Fragen richten; sie konnten den jungen Leuten in den ungewissen Lebensverhältnissen vortreffliche Rathschläge geben, und sie selbst mußten sich zuletzt ganz aufrichtig für untrügliche Führer halten; denn

das Alter hat immer ein volles Vertrauen zu seiner eignen Erfahrung. Aber die den Ackerbau betreffenden Fragen mußten sich weit öfter darbieten, als alle anderen, und der Ruf der Weissager wurde begründet, je nachdem sie solche Fragen zu beantworten wußten. Um die Sitten der primitiven Bevölkerungen zu begreifen, mögen wir das in's Auge fassen, was noch heut bei uns auf dem Lande vorkommt. Denken wir nur an die Erfolge der prophetischen Kalender und erinnern wir uns, daß der erste Grund zu diesem Erfolge die Ohnmacht der Wissenschaft ist, das vorauszusehen, was die Landleute am meisten interessiert.

Die regelmäßige Aufeinanderfolge der Produkte der Erde nach der Ordnung der Jahreszeiten mußte der Erde dasselbe Vorherwissen beilegen, wie dem Himmel. In der Theogonie sind die weissagenden Gottheiten die Erde und der gestirnte Himmel. Im Anfange der Eumeniden des Aischylos ruft die Pythia die Erde an, die zuerst Orakel zu Delphoi ertheilte, ten protomantin gaian. Diese Orakel wurden in der That einer direkten Emanation der Erde zugeschrieben. Nach Justinus [5]) befand sich auf dem Parnassos mitten in einer kleinen, an einer Krümmung des Felsens gelegenen Ebene ein tiefes Loch, aus welchem ein kalter Luftstrom emporstieg, der Diejenigen, die sich ihm näherten, in eine prophetische Begeisterung versetzte. Plutarchos [6]) und Pausanias [7]) sprachen von dieser Ausströmung von Gas, welche von Schäfern, die zuerst die wunderbare Wirkung davon verspürten, entdeckt wurde. In der dem Aristoteles zugeschriebenen Abhandlung von der Welt heißt es: „Unter den Ausdünstungen, welche an verschiedenen Stellen aus Erdspalten hervorsteigen, versetzen einige Diejenigen, die sich ihnen nahen, in eine heftige Verzückung, andere bewirken eine Art von Erschöpfung; einige gibt es, die Orakel ertheilen, wie zu Lebadeia und Delphoi". Diodoros von Sicilien führt eine alte Tradition an, welche

Ziegen die Entdeckung des Orakels von Delphoi beilegte. Der Schäfer, der sie weidete, erstaunt über die wunderlichen Sprünge und das seltsame Meckern derselben, trat hinzu, um den Grund davon zu erfahren und fühlte ebenfalls die Wirkungen von dem ausströmenden Gase; er wurde von einem Schwindel erfaßt und begann die Zukunft vorher zu sagen. Das Gerücht verbreitete sich bald davon, und man erkannte, daß daselbst ein Orakel der Erde sei. Anfangs, setzt Diodoros hinzu, befragte es jeder für sich. Mehrere Personen, von einem Schwindel ergriffen, sprangen in die Tiefe und erschienen nicht wieder. Um dieser Gefahr aus dem Wege zu gehen, stellten die Bewohner des Landes einen Dreifuß über die Oeffnung und veranlaßten eine Frauensperson, die Inspirationen der Erde aufzunehmen und sie den um Rath Fragenden zu überliefern. Diese Funktionen übertrug man zuerst jungen Mädchen, aber da der einen von ihnen wegen ihrer Schönheit Gewalt angethan war, so wählte man zu Pythien nur alte Frauen. [8])

Der homeridische Hymnus auf den Apollon legt einer Kolonie von Kretern die Gründung des Kultus dieses Gottes zu Delphoi bei. Apollon nahm von dem Orakel Besitz, ohne jedoch die Erde davon zu vertreiben; denn Plutarchos [9]) spricht bei seinem Besuche des Tempels von Delphoi von dem Heiligthume der Erde, und da er erklären will, warum das Orakel der Erde und dem Apollon gemeinsam sei, sagt er, daß die prophetische Ausdünstung der Erde durch die Thätigkeit der Sonne hervorgebracht wird. [10]) Das Austrocknen der Sümpfe durch die Sonnenstrahlen gab auch der Sage von der pythischen Schlange, der Ernährerin des Typhon, die nach dem homeridischen Hymnus durch die Pfeile des Apollon getödtet wurde, den Ursprung. Es ist wieder durch eine natürliche Consequenz seines solarischen Charakters, daß Apollon als der vorzugsweise prophetische Gott angesehen wird;

die Sonne verscheucht alle Schatten, sie ist das Auge des Himmels, „das Alles sieht“, sagt Aischylos. Diese Form der Sprache ist den Griechen sehr vertraut; es scheint ihnen, daß die Quelle aller Helligkeit Jedes sehen muß, und sie sagen nicht nur: die Sonne erleuchtet Alles vor sich, sondern: die Sonne sieht voraus. Sie ist es, die die nächtlichen Schatten verscheucht. In der Elektra des Sophokles erzählt die durch einen Traum in Schrecken gesetzte Klytaimnestra denselben der aufgehenden Sonne; es war, sagt der Scholiast, die Gewohnheit der Alten, um der Erfüllung der bösen Träume zu entgehen.

Außer der Erde sind es noch andere Gottheiten, von denen man annimmt, daß sie vor dem Apollon im Besitz des Orakels von Delphoi gewesen seien. Der Scholiast des Pindaros [11]) nennt zunächst die Nacht und dann die Themis, eine Personifikation der allgemeinen Ordnung der Welt. Nach Aischylos hatte Themis, die Tochter der Erde, oder sie selbst, denn sie wird mit ihr verwechselt, den Prometheus zum Sohne, der auch ein prophetischer Gott ist, weil das Feuer, wie die Sonne, voranleuchtet, was die Bedeutung des Wortes Prometheus ist. Nach einem Gedichte, das den Namen Eumolpia führt, hätte ein Theil des Orakels von Delphoi dem Poseidon angehört. [12]) Und in der That, die prophetische Wissenschaft ist oft den Meeresgottheiten, z. B. dem Nereus, dem Proteus, dem Glaukos beigelegt worden. In den Fluten erblickten die Alten, wie an dem Himmel, auf der Erde und in den Gestirnen lebendige Mächte, die sich ihrer Handlungen bewußt waren, von denen eine jede Handlung das Resultat eines reflektierenden Willens war. Ehe man zur See gieng, suchte man die Intentionen der Meeresgötter kennen zu lernen, und man befragte sie, d. h. man suchte in dem Anblicke des Meeres Vorzeichen des Sturmes oder des schönen Wetters. Athene, die die Klarheit des Himmels und des Ver-

standes ist, hatte vor dem Tempel von Delphoi einen Altar; darum nannte man sie pronaia. Indessen wird dieser Name oft pronoia geschrieben, diejenige, die vorher sieht, die Vorsicht oder Vorsehung, weil sie nach Harpokration Leto's Niederkunft vorbereitet hatte; und gewiß, die Heiterkeit des Himmels erleichtert das Erscheinen der Sonne. Der Kaiser Julianus führt in seiner Rede an die Sonnenkönigin den Vers an:
„Er kam nach Pytho und zu der Vorsehung mit hellen Augen", [13]) und er setzt hinzu: Die Alten hatten die vorsehende Athene dem Apollon zugesellt, der nichts anders als die Sonne ist."

Eine andere zu Pytho verehrte Göttin war nach einem homeridischen Hymnus die Jungfrau Hestia, die Erde, als der unbewegliche Herd der Welt betrachtet und dargestellt durch einen Altar von Stein im Mittelpunkte aller Häuser und Tempel. Man verband auch mit dem Kultus des großen Gottes von Delphoi seine Mutter Leto und seine Schwester Artemis. Die weissagenden Quellen Kassotis und Kastalia waren den Musen, den Göttinnen der Poesie und des Gesanges, die ursprünglich die Nymphen der begeisternden Quellen von Pierien und Böotien waren, geweiht. Die Griechen hatten die medizinischen Eigenschaften gewisser Gewässer bemerkt; andere brachten dadurch, daß sie durch die Gase, die sie enthielten, auf das Nervensystem wirkten, eine Art von poetischem oder prophetischem Delirium hervor; man nannte Nympholepten oder von den Nymphen Ergriffene d. i. Begeisterte diejenigen, auf die dieser Einfluß ausgeübt wurde. Der Prophet des Apollon Klarios zu Kolophon, die Branchiden, die Priester des Apollon Didymeus zu Miletos, wurden in Begeisterung versetzt, wenn sie aus den weissagenden Quellen tranken oder daraus athmeten. Zuweilen vermehrte man die Energie dieser Wasser durch narkotische Pflanzen. Die Pythia von Delphoi trank aus der kastalischen Quelle und kaute

Lorberblätter, ehe sie zu dem Dreifuße trat.[14]) Man glaubte, durch künstliche Mittel, analog denen, die den Rausch erzeugen, die Kraft der Weissagung, die der Mensch nicht besitzt, wenn er sich in seinem Normalzustande befindet, bewirken zu können.

Der Ruf, den das Orakel des dodonäischen Zeus in der heroischen Zeit gehabt hatte, gieng in der folgenden Periode auf das Orakel des Apollon und besonders auf das von Delphoi über. Die Art und Weise der Divination war nicht mehr dieselbe, weil die Bedürfnisse verschieden waren; die ackerbautreibenden Stämme waren politische Gesellschaften geworden. So lange die Menschen keine andern Interessen hatten, als die Zukunft der Ernte, hatten sie den Zeus befragt, d. h. die Atmosphäre beobachtet, und diese wenngleich unvollkommenen Beobachtungen hatten doch einen wissenschaftlichen Charakter. Aber als man sich besonders den Erfolg eines Krieges, die Gründung einer Kolonie, die Feststellung von Gesetzen, die Vereinigung zweier Gemeinden oder zweier feindlicher Parteien angelegen sein ließ, mußte man den Gott um Kraft bitten, den menschlichen Geist zu erleuchten. So angesehen war die Divination nicht mehr eine Wissenschaft, es war ein Geschenk der Götter, eine Inspiration. Die Propheten waren nur passive Instrumente des Gottes, der sie in Bewegung setzte und sie leitete:

Bacchatur vates, magnum si pectore possit
Excussisse deum . . . *)

Nach Plutarchos wählte man zu Pythien schlichte und unwissende Frauen, die aber gerade deshalb um so geeigneter waren, den göttlichen Einfluß ohne Widerstreben in sich aufzunehmen.

Platon vergleicht im Phaidros die verschiedenen Arten des von den Göttern gesendeten Wahnsinns[15]); den weissagenden

*) „Die Seherin ras't ob wol aus der Brust sie die mächtige Gottheit Könne entschütteln.“

Wahnsinn schreibt er dem Apollon zu, den der Einweihungen dem Dionysos, den dichterischen den Musen, den der Liebe der Aphrodite und dem Eros. Diese Krankheiten der Gedanken, die das Resultat einer göttlichen Aktion sind, scheinen ihm höher, als die menschliche Weisheit. Wenn wir heut von der Ekstase der Dichter sprechen, so ist das nur noch eine abgenutzte Metapher; die Poesie ist eine todte Sprache, und wenn man noch Verse macht, so geschieht das nur, indem man mit aufgestütztem Kopfe, mit der Feder in der Hand, die Silben abwägt. Aber bei den Griechen war der poetische Enthusiasmus kein Wort ohne Sinn, es war ein exzeptioneller Zustand des Geistes, der den geheimnisvolleren, aber analogen Zustand der Pythia auf ihrem Dreifuße begreifen lehrte. Man sah die prophetische und poetische Inspiration als Fakta derselben Art an. Der prophetische Gott war zugleich der Gott der Poesie und der Führer der Musen. Die alten Aöden, die Urheber der ersten religiösen Gesänge Griechenlands, wurden oft mit den Wahrsagern, welche die Antworten der Götter in Versen sangen, vermischt. Eine von Pausanias überlieferte Tradition schrieb einer Prophetin von Delphoi, Phemonoe, die Erfindung des Hexameters zu. Nach einer andern Sage sangen zu einer noch älteren Zeit die Peleiaden von Dodona in Versen: Zeus war, Zeus ist, Zeus wird sein, o großer Zeus. Die Erde trägt die Früchte, rufet die Mutter Erde an." Als die rhythmische Sprache, die anfangs die natürliche Form der Inspiration war, eine gelehrte Sprache geworden war, da gab es Dichter an dem Tempel, um die Antwort der Pythia in Verse zu setzen.

Diese Antworten waren im Allgemeinen bündige Sentenzen, von räthselhaftem und schwer zu erklärendem Inhalte. Man hat selbst eine Anspielung auf die Dunkelheit der Orakel des Apollon in seinem Beinamen Loxias erblickt, obwol dies Epi-

theton nur an die schräge Bahn der Sonne erinnert. [16]) Es scheint, daß Apollon nur ungern den Menschen die Zukunft, die das Geheimnis der Götter ist, offenbart. Was sollte auch in der That mit unserm freien Willen werden, wenn die Zukunft so gewiß wäre, wie die Vergangenheit? Wir würden weder suchen, ein im Voraus zugesichertes Gut zu verdienen, noch ein unvermeidliches Uebel abzuwenden; jede Thätigkeit würde in eine thatenlose Sorglosigkeit versinken, jede Tugend würde in einer trägen Resignation untergehen. Die griechische Moral, gegründet auf das Prinzip der Autonomie der Kräfte, forderte von den Orakeln nicht Befehle, sondern Rathschläge. Die Götter waren die ordnenden Obern in der Republik des Universums, der Mensch brachte seine Beihilfe zu dem sozialen Werke der Harmonie der Dinge, aber er trat nie von seinem Rechte zurück. Als freier Bürger der großen Föderation der Wesen wollte er seine Handlung der Kollektivhandlung anpassen, und darum befragte er den Centralrath der Welt, den Senat der Götter. „Die zu verfolgende Sträße ist auf dieser Seite, antwortete das Orakel, suche und du wirst finden." Und immer geschärft durch die prophetischen Räthsel, verdoppelte der menschliche Verstand seine Energie. Alles hieng von der Interpretation ab; die Hauptsache ist, nicht mehr zu zweifeln; es möchte besser sein, Kopf oder Schrift spielen, als unbeweglich bleiben, wie Buridans Esel.

Wozu diente das Orakel? Dem Menschen einen Impuls zu geben, oder ihn vor einer Gefahr zu warnen, aber die Götter haben für ihn nicht zu handeln: „Gehe, wir sind da. Zögere nicht, sei nicht frech; sei aufmerksam, hüte dich vor dem Abgrunde; Muth, wir werden dir die Hand reichen."

Ich habe an einer andern Stelle gesagt, was man von dem vermeintlichen Fatalismus der Griechen zu halten hatte, einem von jenen historischen Irrthümern, die der modernen Eitelkeit

zum Thema dienen, um sich auf Kosten der Alten zu exaltieren. Nach dem Prinzip der Pluralität der Ursachen, was die Basis des Polytheismus ist, resultiert jede Thätigkeit aus zwei Kräften. Die eine hangt von den Göttern ab, oder wie man heut zu Tage sagen würde, von den Umständen; das ist die Gelegenheit, das Motiv; es ist die, welche das Orakel ertheilt. Die andere gehört dem Menschen an, das ist sein Wille, erleuchtet durch die untrügliche Offenbarung des Gewissens; die Gelegenheit beherrscht ihn nicht, denn unter denselben Verhältnissen wählt der eine das Gute, der andere das Böse. Der stete Gebrauch, den die Griechen von der Divination machten, erdrückte nie dies innere und tiefe Gefühl der menschlichen Freiheit, die die Consequenz ihres religiösen Systems war. Alle Autoren treffen darin zusammen, daß sie den moralischen Einfluß der Orakel bezeugen. Das Orakel von Dodona hatte gesagt: Habe Ehrfurcht vor den Hilfeflehenden, denn sie sind heilig und rein. [17]) Als einmal die Pythia gefragt wurde, wer der glücklichste Mensch sei, nannte sie den Phemios, der eben für sein Vaterland gestorben war. Auf eine ähnliche Frage, die der König von Lydien an den Gott richtete, antwortete dieser: Aglaos von Psophis, ein Greis, der ein Ländchen in Arkadien bebaute. [18]) Ailianos erzählt die Geschichte dreier jungen Leute, die von Räubern angegriffen worden waren, als sie das Orakel von Delphoi befragen wollten; der eine war entkommen, der andere hatte den dritten Gefährten erschlagen, indem er ihn vertheidigen wollte. Die Pythia antwortete dem ersten: „Du hast deinen Freund sterben lassen, ohne ihm zu Hilfe zu kommen, ich werde dir nicht antworten, fort aus meinem Tempel." Und dem zweiten, der sie auch befragte: „Du hast deinen Freund ermordet, indem du ihn vertheidigtest, aber das Blut hat dich nicht besudelt, deine Hände sind reiner, denn zuvor. [19]) Als nach demselben

Schriftsteller die Sybariten einen Sänger neben dem Altare der Here ermordet hatten, war eine Quelle von Blut in dem Tempel hervorgesprudelt. Voll Schrecken über dies Wunderzeichen, schickten die Sybariten zu dem Orakel von Delphoi, das Folgendes antwortete: „Fort von meinem Dreifuße. Das Blut, das von deinen Händen fließt, hält dich von meiner steinernen Schwelle zurück. Ich werde dir nicht antworten. Du hast den Diener der Musen vor dem Altare der Here ermordet, ohne die Rache der Götter zu fürchten. Aber die Züchtigung wird nicht auf sich warten lassen, und die Schuldigen werden ihr nicht entgehen, und stammten sie selbst von Zeus ab. Sie wird fallen auf ihr Haupt und das ihrer Kinder, und Unglück über Unglück wird über ihr Haus kommen." Ailianos setzt hinzu, daß das Orakel kurze Zeit darauf in Erfüllung gieng, die Krotoniaten zerstörten Sybaris von Grund aus.

Außer einer geringen Anzahl von Fällen, wo die Pythia ziemlich schlecht inspiriert war, rechtfertigen die auf uns gekommenen Orakel den Ruf der Weisheit der prophetischen Heiligthümer und besonders des von Delphoi. Aber es ist kein Grund, den Priestern die moralische Erhebung, die man oft in den Orakeln findet, zum Verdienste anzurechnen, ebenso wenig als man sie im entgegen gesetzten Falle anschuldigen sollte. Sie waren von viel geringerer Bedeutung in Griechenland, als man gewöhnlich glaubt, und Nichts berechtigt uns zu dem Glauben, daß die Pythien jemals Werkzeuge der Priesterschaft gewesen seien; das ist eine ganz grundlose Annahme der modernen Autoren. Die Furcht, die wir davor haben, daß wir an ihre Inspiration glauben könnten, läßt uns ungerechter Weise ihre Aufrichtigkeit in Verdacht ziehen. Viele Beispiele, unter andern das der Jeanne d'Arc, zeigen uns ja, bis zu welcher Höhe sich eine einfache und ungebildete Natur unter dem Einflusse des

religiösen Enthusiasmus erheben kann. Die Pythien waren Frauen aus dem Volke, und ihre Worte sind am häufigsten nur der Ausdruck des Volksbewußtseins. Die soziale Moral, die den griechischen Republiken das Leben verlieh, war nicht das Privilegium Einiger, sondern das Erbtheil Aller. Wenn die Frauen nicht an dem Kriege, noch an den Bewegungen des öffentlichen Marktes Theil nehmen konnten, so waren sie darum von dem Gefühle für Vaterland und Freiheit nicht weniger beseelt, da sie Helden gebaren. Dieselben moralischen Ideen, dieselben politischen Prinzipien erfüllten sowohl die Pythia, die die Orakel ertheilte, als den Priester, der sie aufnahm, als den Volksführer, der sie deutete, als das ganze Volk, das immer einen zu den Interessen des Vaterlandes passenden Sinn darin fand.

Aber man läßt den fremden Religionen selten das Recht zukommen, das man für die seinige in Anspruch nimmt, und seitdem man aufgehört hat, die Orakel dem Teufel zuzuschreiben, wie es die christlichen Autoren thaten, will man wenigstens, daß die Priester oder die ersten Bürger von Delphoi die Antworten der Pythia diktiert haben. Es hätte jedoch schwer gehalten, einen so groben Betrug so lange Zeit hindurch zu wiederholen, ohne durch irgend eine Indiskretion verrathen zu werden, und ohne Verdacht zu erregen. Die Griechen waren zu eifersüchtig auf ihre Freiheit, um einigen Phokiden einen solchen Einfluß auf die politischen Angelegenheiten zu lassen; und diese ihrer Seits hatten ein sehr großes Interesse, den Ruf eines Orakels, das ihrem Lande einen großen Reichthum verschaffte, zu kompromittieren. Herodotos erzählt, daß, als Kleomenes, König von Sparta, einmal die Pythia durch die Vermittelung eines Delphiers, mit Namen Kobon, bestochen hatte, dieser verbannt und die Pythia abgesetzt wurde.[20]) Pausanias sagt, daß er kein anderes Beispiel von Bestechung eines Orakels kenne.[21])

Man hält diesem Zeugnis die Geschichte der Alkmaioniden entgegen, die, um den Apollon günstig für sich zu stimmen, seinen durch eine Feuersbrunst zerstörten Tempel wieder aufbauten; aber diese Liberalität bezog sich nicht auf die Priester, es war ein Akt der Pietät gegen den Gott, der sie anerkannte, indem er ihnen die Hilfe der Lakedaimonier gegen die Tyrannen von Athenä verschaffte. Wenn Demosthenes die Pythia anschuldigt, daß sie philippisiere, so ist das bloßer Verdacht, der nur beweist, daß die Griechen sich nicht ohne Reflexion den Worten der Orakel fügten. Schon in der Ilias sagt ja Hektor, dessen Pietät nicht zweifelhaft ist, daß das beste Augurium sei, für sein Vaterland zu kämpfen.

Nicht allein waren die Griechen immer auf ihrer Hut gegen die Betrügereien der Wahrsager, auch ihre Ehrfurcht vor den Göttern war weder eine blinde, noch eine sklavische, wie das eine von Herodotos erzählte Anekdote beweist. Der Lyder Paktyas, der es versucht hatte, seine Landsleute aufzuwiegeln, war genöthigt worden, zu entfliehen und hatte seine Zuflucht bei den Kymaiern gesucht. Diese, aufgefordert von dem Könige der Perser, ihn auszuliefern, schickten an das Orakel der Branchiden Gesandte mit der Frage, was sie thun sollten, um den Göttern zu gefallen. Es wurde ihnen geantwortet, daß sie den Paktyas ausliefern sollten. Aber ein Bürger, Namens Aristodikos, der diesem Orakel mistraute, veranlaßte die Kymaier, eine zweite Deputation hinzuschicken, an der er selbst Theil nahm. Als die Gesandten bei den Branchiden angekommen waren, fragte Aristodikos den Gott: Herr, der Lyder Paktyas ist zu uns gekommen, um dem gewaltsamen Tode, womit ihn die Perser bedrohen, zu entgehen. Diese aber fordern ihn zurück und befehlen den Kymaiern, ihn auszuliefern. Wir aber, obwol in Furcht vor dem Zorne der Perser, haben es nicht gewagt, den

Hilfeflehenden auszuliefern, ehe wir deutlich von dir erfahren, was wir thun sollen." So war seine Frage, und der Gott gab dieselbe Antwort, indem er befahl, den Paktyas auszuliefern. Nun that Aristodikos mit Vorbedacht Folgendes: Er gieng rings um den Tempel, und nahm die Sperlinge und andere Vögel jeglicher Art, die an demselben ihr Nest gemacht hatten, weg. Darauf, sagt man, kam aus dem Heiligthume eine Stimme, die lautete: „O du Frevelhaftester unter den Menschen, was wagst du zu thun? Du raubst meine Schützlinge aus meinem Tempel." Aber Aristodikos antwortete ohne Verlegenheit: „Herr, du vertheidigst deine Schützlinge und den Kymaiern befiehlst du, den ihrigen auszuliefern? — Ja, ich befehle es, damit ihr durch diese Gottlosigkeit euern Untergang beschleunigt und nicht mehr kommt, das Orakel zu fragen, ob man die Schützlinge ausliefern muß. [22])

Man findet in dem Herodotos ein anderes Beispiel davon, wie die Griechen zuweilen sich bemühten, eine günstigere Antwort von den Göttern zu erhalten, wenn ihnen die erste zu trostlos war. Bei der Invasion des Xerxes schickten die Athener Theoren nach Delphoi, um das Orakel zu befragen. Aber die erschrockene Pythia machte ihnen ein schreckliches Bild von der bevorstehenden Zerstörung und Verwüstung. Da nahmen die Theoren von Athen auf den Rath eines Bürgers von Delphoi Oelzweige und begaben sich nochmals zu dem Orakel, um den Gott als Schutzflehende zu befragen [23]): „O Herr, gib uns ein besseres Orakel für unser Vaterland aus Rücksicht auf diese Oelzweige, die wir tragen, oder wir verlassen nicht dein Heiligthum, sondern wir bleiben da, bis wir sterben." Da sprach zu ihnen die Pythia von einer hölzernen Mauer, die Zeus auf die Bitte seiner Tochter den Athenern als ihre letzte Zuflucht gewähre. Man weiß, daß Themistokles diese hölzerne Mauer als die athenienſische

Flotte bezeichnete, die Griechenland bei Salamis rettete. Da wo Herodotos diesen ruhmreichen Sieg erzählt, führt er einen Spruch des Bakis, eines boiotischen Wahrsagers, an, der von den Nymphen inspiriert wurde[24]): Wann sie mit ihren Schiffen den heiligen Strand der Artemis mit goldenem Schwerte und die Küste von Kynosura bedecken, und wann sie mit rasender Hoffnung das glänzende Athen zerstört haben, dann wird die götttliche Dike den starken Koros, den Sohn der Hybris, vernichten, der nach Gewaltigem trachtet und Alles umzukehren meint. Denn Erz wird sich mit Erz mischen, und mit Blut wird Ares das Meer färben. Dann wird den freien Tag von Hellas herbeiführen der weit blickende Kronide und die hehre Nike." Herodotos setzt hinzu, daß er nach so deutlichen Worten des Bakis nicht wage, den Orakeln zu widersprechen, und daß er es nicht billige, wenn Andere es thäten.

Er hat nicht weniger Glauben an die von den Griechen nach ihrem Siege erzählten Wunder, z. B. bei der wunderbaren Vertheidigung des Tempels von Delphoi. Die Delphier hatten das Orakel gefragt, ob sie die heiligen Schätze vergraben oder nach einem andern Lande schaffen sollten.[25]) Der Gott antwortete ihnen, er würde sich schon selbst schützen; da sorgten sie nur für ihre eigne Sicherheit. Sie schickten ihre Frauen und Kinder nach Achaja und flüchteten sich auf die Gipfel des Parnassos oder nach Lokris. Aber als die Barbaren kamen, um zu plündern, und in das Heiligthum der Athene Pronaia traten, da traf sie der Blitz, und Felsstücke vom Berge losgerissen, rollten mit einem schrecklichen Getöse herab und zerschmetterten eine große Anzahl von ihnen. Nur einige entkamen und flohen nach Boiotien, wo sie erzählten, daß sie außer diesem Wunderzeichen zwei Krieger von übermenschlicher Gestalt gesehen hätten, die sie verfolgten und ermordeten. Die von dem Parnassos

herabgestürzten Felsen wurden an der Stelle gelassen, wo sie als Zeugnis für die Rache der Götter liegen blieben. Später bei der großen Invasion der Gallier, vertheidigte der pythische Gott wieder seinen Tempel. Nach Pausanias und Justinus halfen ein Erdbeben, das einen Theil des Berges losriß, Donner, Hagel und Sturmesbrausen, das in starkem Echo von dem Parnassos ertönte, und während der Nacht halfen die mysteriösen Schrecken, die man dem Pan zuschrieb, den Griechen, die zahllose Schar von Barbaren zu vernichten.[26])

Diese Wunder erhöhten die Ehrfurcht der Völker vor dem Delphischen Orakel. Sein Ruf erstreckte sich selbst über Griechenland hinaus, seine Wahrhaftigkeit wurde durch zahlreiche Geschenke bezeugt, man führte glänzende Beispiele von seiner hohen Weisheit an. Auf den Pforten des Tempels standen moralische Sentenzen, wie man sagte, von den sieben Weisen verfaßt, wie: „Lerne dich selbst kennen", „In Nichts zu viel". Pytho war die Hauptstadt der Amphiktyonen, der religiöse und politische Mittelpunkt von Griechenland, der Nabel der Erde. „Man begibt sich nach Delphoi," sagt Aristeides, „und befragt das Orakel über das Geschick der Staaten." Die Gesetze sind den Antworten der Pythia gemäß festgestellt, wovon Lykurgos das erste Beispiel gab.[27]) Man befragte auch den Gott über die Art, wie die Ceremonien des öffentlichen Kultus einzurichten seien, wie man die Plagen abwende, die Wunderzeichen erkläre, über die Gründung der Tempel oder die Anlage von Kolonien. So wurde die Stadt Kyrene nach einer Antwort des Delphischen Orakels gegründet. Der Einfluß dieses Orakels steht mit der großen politischen und moralischen Epoche der griechischen Geschichte in Einklang. Cicero und Plutarchos erklären seinen Verfall durch die Abnahme der aus der Erde aufsteigenden Gase, die zuletzt ganz aufhörten, wie ein versiegender Fluß. Aber die andern

Orakel des Apollon hörten fast zu derselben Zeit auf. Die Beschaffenheit des Bodens von Griechenland hatte durch die Thätigkeit der Erdbeben oder durch andere geologische Gründe modifiziert werden können; vielleicht sind auch bei zunehmendem Alter der Stämme die Organe weniger zugänglich für die Natureinflüsse. Aber der Hauptgrund für den Verfall der Orakel war die Abnahme des Glaubens. Der prophetische Geist Pytho's war der begeisternde Hauch, der aus einem freien Lande aufsteigt, war der religiöse Geist des republikanischen Griechenlands, und die Orakel wurden stumm, als Griechenland seine Freiheit verlor und seine Götter vergaß.

Seit dem Falle der Republiken hatten die unter Vormundschaft gefallenen Völker keine Veranlassung mehr, den Apollon über ihre Angelegenheit zu befragen, deren Leitung ihnen nicht mehr angehörte. Aber die niederen Formen der Divination, die, welche nur auf Privatinteressen sich bezogen, überlebten das Verstummen der Orakel. So fuhr man immer noch fort, den Asklepios und die andern Heilgötter über die Heilung von Krankheiten um Rath zu fragen. Im Allgemeinen gaben diese Gottheiten ihre Antworten durch Träume zu erkennen. Die Kranken schliefen in dem Heiligthume ein, und der Gott verkündete ihnen die Mittel, die sie heilen würden Die Priester des Asklepios, welche Aerzte waren, setzten vielleicht eine therapeutische Behandlung hinzu, und der Glaube bewirkte die Heilungen, wie bei jeder andern medizinischen Consultation. Mehrere Schriftsteller haben von diesen wunderbaren Heilungen gesprochen, namentlich der Rhetor Aristeides, und man hat auf Votivgeschenken Inschriften aufgefunden, die von Kranken, welche auf diese Weise geheilt worden waren, geweiht waren. Man befragte auch die Orakel des Amphiaraos, des Kalchas, Mopsos und einiger anderer berühmten Propheten, indem man bei ihrem Grabmale

einschlief; denn das Privilegium, das Homeros dem Teiresias vindiziert, seine prophetische Wissenschaft nach dem Tode bewahrt zu haben, hatte sich auf die bedeutendsten Seher der heroischen Zeit erstreckt. Man schläferte den schon zu Visionen disponierten Geist ein, und diese Disposition wurde gemeiniglich durch physische Einflüsse, z. B. durch gashaltige Gewässer oder Emanationen aus der Erde begünstigt. Das Austrocknen eines Sumpfes, oder ein Wechsel in der Beschaffenheit des Bodens konnte das Orakel aufhören lassen. Plutarchos sagt, daß das Orakel des Teiresias verstummte in Folge einer Pest, die Orchomenos verheerte; er setzt hinzu, daß sich etwas Aehnliches in Kilikien ereignete. In den vulkanischen Gegenden in der Nähe des Avernus in Italien war ehemals noch Diodoros von Sicilien ein Todtenorakel.[28]) Ein anderes der Art war in Thesprotien an den Ufern des Acheron, und nach Pausanias findet man in diesem Lande das Modell von den poetischen Schilderungen der Unterwelt.[29]) Im Allgemeinen galten die Schlünde, aus welchen mephitische Dämpfe aufstiegen, für Pforten des Reiches des Aides.[30]) Solche waren bei dem Cap Tainaron bei Hermione, bei Herakleia in Kleinasien.[31]) Diese Höhlen heißen Plutonia oder Charonia, und die Volksphantasie verlegte dahin die in der Odyssee erzählten Beschwörungsscenen, oder das Hinabsteigen des Herakles zu den Todten.

Unter diesen prophetischen Höhlen war die berühmteste die des Trophonios zu Lebadeia, deren Ruf den von den meisten der andern Orakel überlebte. Es ist ein Beispiel mehr von dem Vorherrschen des Kultus der Todtengötter in den letzten Zeiten des Polytheismus. Unglücklicher Weise ist Alles, was sich an diese Gottheiten knüpft, im Ganzen sehr dunkel. Der Mythos von dem Trophonios ist unbestimmt und vielgestaltig, wie der von dem Dionysos, und man findet in ihm denselben ver-

worrenen Pantheismus wieder. In dem homeridischen Hymnus an den Apollon wird Trophonios als einer der Baumeister des delphischen Tempels genannt. Philostratos[32]) macht ihn zu einem Sohne des Apollon. Nach Pausanias wäre sein Orakel auf eine Anzeige der Pythia an dem Orte entdeckt, wo Trophonios von der Erde verschlungen worden sei. Dieser Zug aus seiner Legende bringt ihn mit dem Amphiaraos und dem Oidipus zusammen, und auch wie Oidipus hatte er zur Gemahlin die Jokaste oder nach dem Scholiasten des Aristophanes die Epikaste. Andrerseits bezeichnet sein Name, abgeleitet von trophe, Nahrung, einen Gott der Produktion, und wie Jacchos galt er für den Pfleger der Demeter. Er ist nach Pausanias bald mit Hermes, bald mit Asklepios, dem seine Natur vornehmlich gleicht, assimiliert. Die Schlange, die ihm wie dem Asklepios heilig war, erinnert an den prophetischen Drachen von Pytho. Endlich erschien er nach Plutarchos einem Soldaten aus dem Heere des Sulla unter der Gestalt des olympischen Zeus, und Strabon, Titus Livius und Hesychios assimilieren ihn dem Zeus.[33]) Indessen würde sich Trophonios nach dem, was wir von dem Kultus wissen, der ihm zu Lebadeia zu Theil wurde, mehr mit dem Zeus der Unterwelt verbinden lassen, der kein anderer war, als Aides, der Unsichtbare, der König der Todten. Der Name skotios (dunkel), der ihm von dem Scholiasten des Aristophanes gegeben wird, und seine Verbindung mit Herkyna, die eine infernale Göttin zu sein scheint, bestätigt diese Annahme.

Pausanias, der in die Höhle des Trophonios hinabgestiegen war, beschreibt die Weise, wie man hinabstieg.[34]) Nach Purifikationen und Opfern, welche er ausführlich angibt, trat man mittelst einer Leiter in eine Art von künstlichem Brunnen, der etwa acht Ellen tief war. War man einmal eingestiegen, so fand man an einer der Seiten zwischen dem Boden und dem

Mauerwerk eine sehr enge Oeffnung. Nun legt man sich, fährt er fort, auf den Boden, in der Hand Kuchen, welche mit Honig durchknetet sind, haltend, steckt die Füße in das Loch und folgt dann selbst nach, wobei man sucht, die Knie durch die Oeffnung zu bringen; der übrige Körper wird dann sogleich ergriffen und folgt den Knieen nach, wie etwa der mächtigste und reißendste Strom im Wirbel einen Menschen hinabreißen würde. Wenn man dann innerhalb des Heiligthums ist, ist es nicht eine und dieselbe Weise, wie die Zukunft geoffenbart wird, sondern bald sieht man sie, bald hört man sie sich verkündigen. Die Hinabgestiegenen kehren durch dieselbe Oeffnung zurück, so daß die Füße zuerst herauskommen. . . . Den vom Trophonios Heraufkommenden nehmen die Priester wieder in Empfang, setzen ihn auf den Thron der Mnemosyne, der nicht weit vom Adyton steht und fragen ihn daselbst aus, was er gesehen und erfahren; sobald sie dies wissen, übergeben sie ihn seinen Angehörigen. Diese nehmen ihn auf und führen ihn in die Kapelle, wo er auch früher bei dem Daimon agathos und der Tyche agathe zugebracht hatte, während er noch ganz erfüllt ist von Schrecken und weder sich selbst noch seine Umgebung erkennt. Später erlangt er seine frühere Besinnung wieder und auch das Lachen kommt ihm zurück." Es scheint jedoch nach dem Scholiasten des Aristophanes, daß das Lachen nicht immer wiederkehrte, und man sagte sogar, wenn man von einem düstern und melancholischen Menschen sprach, er habe die Höhle des Trophonios besucht.

In dem Dialoge des Plutarchos über den Daimon des Sokrates[35]) erzählt ein gewisser Timarchos, was er in der Höhle des Trophonios gesehen habe. Zuvörderst sind es sich bewegende Inseln, glänzend und in verschiedenen Farben, dann ein finsterer und tiefer Schlund, aus dem ein seltsames Geräusch hervor

kommt und um den sich Sterne bewegen, die einen im hellen Glanze, die andern in Nebel gehüllt. Mitten in dieser Vision hört Timarchos eine Stimme, die ihn fragt, was er zu wissen begehrt. — Alles, antwortet er, denn was ist nicht bewundrungswürdig? — Wir haben, sagt die Stimme, nur einen geringen Antheil an den oberen Regionen, sie gehören andern Göttern; aber den Theil der Proserpina, den wir regieren, einen von den vier, die der Styx trennt, kannst du, wenn du willst, sehen." Alsdann erklärt ihm der, mit welchem er spricht, das Herabsteigen und Hinaufsteigen der durch die Sterne versinnbildeten Seelen, welche kommen und gehen. Die, welche erlöschen, sind die Seelen, die sich in einen Körper senken, die, welche ihre Nebeleinhüllung abwerfen, sind die, welche aus dem Leben scheiden, die, welche glänzend zu den oberen Regionen emporsteigen, sind die Daimonen der Menschen, welche man die Weisen nennt. Es ist schwer zu sagen, ob diese Erzählung, die sehr lang ist, eine reine Erdichtung des Plutarchos, oder eine Hallucination ist, hervorgebracht durch ein betäubendes Gas, oder endlich ob daselbst ein Anblick war, analog denjenigen, die man in den Mysterien hatte. Die Purifikationen und Ceremonien, welche dem Hinabsteigen in die Höhle des Trophonios vorangiengen, erinnern an die, welche die Mysten veranstalteten, und der Scholiast des Aristophanes bedient sich, indem er von diesem Hinabsteigen spricht, des Wortes myesis, Einweihung. Die Divination hatte sich, wie die andern Theile des Hellenismus, nach und nach transformiert. Das Orakel des Trophonios stellt die mystische Phase desselben dar, wie die Orakel des Apollon der politischen Periode, das Orakel von Dodona der des ursprünglichen Naturalismus entsprachen.

Es existierten in dem Alterthum Sammlungen von Orakeln, welche zu verschiedenen Zeiten in den berühmtesten Heiligthümern

ertheilt waren. Chrysippos, Herakleides von Pontos, Porphyrios hatten Sammlungen dieser Art veranstaltet. Selbst zu der Zeit, wo die Orakel in ihrem vollen Glanze waren, circulierten in Griechenland Prophetien, welche man alten Sehern beilegte. Thukydides spricht von denen, die den dorischen Krieg und die Pest in Athen voraussagten. Ich habe oben nach Herodotos eine von denen des Bakis über den medischen Krieg citiert. Pausanias[36]) erwähnt eine Prophetie der Phännis, welche die Invasion der Gallier in Asien vorher verkündete. Er führt auch eine Vorherverkündigung der Schlacht bei Aigos potamoi von Musaios und der Sybille an[37]), und ein anderes sibyllinisches Orakel, nach welchem die durch Philippos gegründete makedonische Macht unter einem andern Philippos untergehen sollte.[38]) Dieser Name Sibylle, der asiatisches Ursprungs scheint, wurde von mehreren fabelhaften Prophetinnen gebraucht, denen man, nachdem die Orakel aufgehört hatten, eine Menge Prophezeiungen zuschrieb. Man fertigte sibyllinische Bücher an, wie man orphische Poesien angefertigt hatte. Die Römer haben Sammlungen dieser Art gehabt; die, welche auf uns gekommen ist, ist das Werk der Juden und der Christen; die ältesten Partien sind aus der Zeit der Ptolemaier, die andern aus der Zeit der Antonine. Es ist eine fortwährende Verherrlichung der monarchischen Dogmen Asiens, eine von den Formen des Eindringens der orientalischen Ideen in Griechenland. Neben dem pseudohistorischen System des Euhemeros und den in dem unter dem Namen des Phokylides bekannten poiema nouthetikon aufgeführten Sentenzen finden sich schlechte Imitationen der hebräischen Prophezeiungen und Akrosticha über den Namen Jesus Christus. Die Fälscher verrathen sich darin auf die ungeschickteste Weise, und man staunt, wie so evidente Lügen Jemanden haben teuschen können. Es scheint jedoch, daß der Betrug dieser Art manchmal gelang.

Lactantius, der sehr oft das Zeugnis der Sibyllen anruft, scheint zu glauben, daß er so die griechische Religion mit ihren eignen Waffen bekämpft. Macrobius selbst, der dieser Religion treu geblieben war, citiert in allem Ernste ein vermeintliches Orakel, das nicht den Sibyllen zugeschrieben wurde, sondern dem Apollon Klarios, und erklärt, daß Jao der höchste Gott sei.[39])

Man muß diese systematischen Teuschungen, die sich das Ansehen einer Inspiration gaben, nicht mit den ganz aufrichtigen Versuchen wissenschaftlicher Divination vermengen. Die Beobachtung der Zeichen, welche anfangs mit der prophetischen Inspiration vermischt wurde, hatte sich nach und nach davon unterschieden. Zwar stellt Platon den von den Göttern gesendeten Wahnsinn weit über das von Ueberlegung begleitete Studium der Vorbedeutungen: „Niemand", sagt er im Timaios, „kann vorhersagen, wenn er einen vernünftigen Geist hat, sondern nur wenn die Vernunft durch den Schlaf oder die Krankheit gefesselt, oder durch eine Art von Enthusiasmus sich selbst entrissen ist." Aber er setzt hinzu, daß der wieder zu seinem Besitz gelangte Geist die bemerkten Visionen oder die in diesem Zustande von krankhafter Ueberreizung ausgesprochenen Worte erklären muß. Andere Philosophen, wie der Kaiser Julianus, zogen die Beobachtung dieser direkten Inspiration, welche man weder leiten noch nach Belieben hervorbringen könne, vor. Sonst waren die auf die prophetische Inspiration gegründeten Orakel verschwunden, man konnte sie nur durch eine reflektierte Interpretation der Vorbedeutungen ergänzen. So verstanden, wurde die Mantik wie eine wahre experimentale Wissenschaft betrachtet, gerade wie die Medizin oder die militärische Taktik. Man wußte, daß sich ein Seher wie ein Arzt oder General teuschen konnte, man wußte, daß alles menschliche Wissen unvollkommen ist, daß unsere Schlüsse oft übereilt sind, aber man ließ das Prinzip selbst der Mantik

zu, d. h. die Verkettung aller Gesetze der physischen und moralischen Welt und demzufolge die Beziehung der natürlichen Thatsachen und der menschlichen Ereignisse auf einander.

Man suchte für die göttliche Vorsehung einen Platz zwischen der Idee vom Zufall und der vom Schicksal; wenn die Götter bei den menschlichen Angelegenheiten dazwischen treten, so schien es natürlich, Zeichen von ihrem Willen in allen von dem Willen des Menschen unabhängigen Thatsachen, in den unvorhergesehenen Ereignissen, in den Träumen zumal zu suchen. Der Glaube an den göttlichen Charakter der Träume hat bei allen Völkern existiert; man findet Beispiele davon in der Bibel und in dem Evangelium ebenso, wie im Homeros. Es gibt wenig allgemeiner verbreitete Meinungen, wie diese. Die Griechen ließen, wie alle andern Nationen, prophetische Träume und trügerische Träume zu, und die Verwandtschaft der Wörter, welche Irrthum und Wahrheit bedeuten, mit denen, welche Elfenbein und Horn bedeuten, hatte die poetische Idee von den zwei Thoren der Träume hervorgerufen. Obgleich man den Träumen mistraute, glaubte man doch, daß die Seele, fast frei von den Banden des Körpers während des Schlafes, leichter mit den Göttern in Beziehung träte, und daß es der Wissenschaft angehörte, unter welchen Bedingungen man durch die Träume die Zukunft erkennen könne. Von dem Artemidoros ist eine Abhandlung über die Auslegung der Träume auf uns gekommen.

Man suchte besonders Zeichen des göttlichen Willens in der Opferflamme und in den Eingeweiden der Opferthiere, denn das Opfer, welches eine Appellation des Menschen an das göttliche Dazwischentreten war, schien die natürlichste Gelegenheit, die Götter zu befragen. Jede Frage hofft auf eine Antwort, und man konnte die Götter nicht für stumm und taub halten, ohne sie für indifferent bei den menschlichen Angelegenheiten zu halten,

was fast darauf hinauskommen würde, ihre Existenz zu leugnen. Der Glaube an die Vorbedeutungen und an die Möglichkeit sie zu erklären, wurde also als eine der Basen der Religion angesehen; er existierte bei den Weisen, wie bei dem übrigen Theile des Volkes. Allerdings wurde er in der Zeit, wo alle Meinungen in Frage gestellt wurden, bestritten, aber den Epikuräern und Skeptikern, die die Divination leugneten, weil sie nicht an eine göttliche Vorsehung glaubten, stellte man die allgemeine Uebereinstimmung aller Völker und zahllose Zeugnisse von der Wahrhaftigkeit der Orakel entgegen. Cicero, der gegen die Divination sich erklärt, legt seinem Bruder die Argumente Derer in den Mund, die sie vertheidigten.[40]) „Man mußte also an der ganzen griechischen Geschichte zweifeln, sagten sie. Wer weiß nicht, was der pythische Apollon dem Kroisos, was er den Athenern, den Lakedaimoniern, den Tegeaten, den Argeiern, den Korinthiern geantwortet hat? Unzählige Orakel hat Chrysippus gesammelt, und keines ohne einen vollgiltigen Gewährsmann und Zeugen; ich übergehe sie aber, weil sie dir bekannt sind. Nur so viel sage ich der Vertheidigung wegen. Nie würde das Orakel zu Delphoi so besucht und berühmt gewesen sein, nie wäre es mit so ansehnlichen Geschenken aller Könige und Völker angefüllt worden, wenn nicht alle Zeitalter die Wahrhaftigkeit seiner Orakel erprobt hätten."

Diese einmüthige Versicherung des Alterthums ist heut zu Tage durch eine nicht weniger einmüthige Negation bei Seite geschoben. Die Menschheit verbrennt im Laufe ihres Daseins das, was sie angebetet hat, und der todte Glaube hat vor dem Tribunal der lebenden Generationen immer Unrecht. Hätten wir dreitausend Jahre früher gelebt, so würden wir das, was wir jetzt kindischen Aberglauben nennen, als evidente Wahrheit ansehen. Lächeln wir nur soviel wir wollen über die Meinungen

der Vergangenheit, unsre Nachkommen werden vielleicht einst über die unsrigen lachen. Jeden Morgen verwirft die Wissenschaft die Irrthümer des vorigen Tages; die Wahrheit schreitet fort, wir haben daraus eine chronologische Frage gemacht, und zum Kriterium nehmen wir den Kalender. Doch Wahrheit oder Irrthum, der Glaube war mehr werth, als der Zweifel. Es gibt Stunden, wo der Schatten sehr dicht, der Gedanke manchmal sehr ohnmächtig ist; sehr oft steht der Verstand des Menschen und der der Völker voller Ungewißheit still an den Kreuzwegen des Lebens und der Geschichte. Wenn es noch Orakel gäbe, wer kann behaupten, daß er dieselben nie befragen würde?

Anmerkungen.

[1]) Od. x. 328, t. 297. — [2]) Il., 55. 56.
[3]) Eustath. Od. XIV. Hesych. v. *πελείους*.
[4]) VII., p. 329. — [5]) Just. XXIV.
[6]) De defect. orac. 44. — [7]) X., 5.
[8]) Diodor. XVI., 26. — [9]) De Pyth. orac.
[10]) De defect. orac. — [11]) Pythior. orgum.
[12]) Pausan. X., 5.
[13]) *῞Ιxετο δ᾽ἐς Πυϑὼ xαὶ ἐς γλαυxῶπα Προνοιαν.*
[14]) Lycophr. Alex., v. b. u. Lucian, bis acc.
[15]) Phaidr. p. 265. — [16]) Sch. Jd. Tzeth. ad Lycophr. Alex.
[17]) Paus. VII., 25. — [18]) Plin. VII., 46.
[19]) Aelian. v. h. III., 44. — [20]) Herodot. VI., 66.
[21]) Pausan. III., 7. — [22]) Herod. I., 157.
[23]) Herod. VII., 141. — [24]) VIII., 77.
[25]) VIII., 36. — [26]) Pausan. X., 23. Justin. X.XIV., 8.
[27]) Ael. Arist. Orat. plat. prophet. — [28]) Diod. IV., 22.
[29]) Pausan. IX., 30. — [30]) Paus. III., 25. Strabo VIII.

[31]) Pomp. Mel. I., 19. — [32]) Vit. Apoll. Tyan. VIII., 9.
[33]) Strab. IX. Liv. XLV., 27. Hesych. v. λεβαδεια.
[34]) X., 39. — [35]) 590.
[36]) X., 12. — [37]) X., 9.
[38]) X., 15. X., 9. u. VII., 8.
[39]) Sat. I., 18. — [40]) De div. I., 19.

Druck von Gebr. Unger (Th. Grimm) in Berlin, Friedrichsstraße 24.



NATURPERSONIFICATION

IN

POESIE UND KUNST DER ALTEN.

VON

ADOLF GERBER.

Besonderer Abdruck aus dem dreizehnten Supplementbande der
Jahrbücher für classische Philologie.



LEIPZIG,
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER.
1883.

Die Seitenzahlen sind die des dreizehnten Supplementbandes der Jahrbücher für classische Philologie.

Die vorliegende Arbeit untersucht, inwieweit die Griechen, die Alexandriner und die Römer in den Werken ihrer Poesie und in den Werken ihrer Kunst der sie umgebenden landschaftlichen Natur menschliche Gestalt verleihen. Dieselbe kommt dabei zu wesentlich anderen Resultaten als die beiden Woermann'schen Abhandlungen über den landschaftlichen Natursinn der Griechen und Römer und die Landschaft in der Kunst der alten Völker; sie unterscheidet sich von diesen auch durch den ganzen Gang der Untersuchung. Während Woermann nämlich die Dichter getrennt und nebensächlich behandelt und der Kunst sein Hauptinteresse widmet, ist für uns die Gegenüberstellung der Poesie und Kunst der leitende Gedanke; während Woermann (d. Landschaft in d. Kunst, p. 237) ferner z. B. dadurch, dass er bei seiner Besprechung der anthropomorphischen Naturdarstellungen der hellenistischen und römischen Epoche die drei Abtheilungen, der ursprünglich mythologischen Gestalten, der reflectirten landschaftlichen Naturpersonificationen und der Localgottheiten der Länder, Städte, Flüsse, Berge u. s. f. macht, zu viel Zusammengehöriges trennt, als dass sich eine klare Entwickelung einzelner Gruppen geben liesse, werden wir es vorziehen, die Erde, Länder, Städte, das Meer, die Flüsse und Quellen, die Nymphen, Nereiden, Satyrn und Aehnliches und endlich die Berge nacheinander durch den grössten Theil der antiken Poesie und Kunst zu verfolgen. Bevor wir jedoch zu den Einzeluntersuchungen übergehen, hat die Einleitung noch zwei Aufgaben zu lösen. Sie muss kurz im Allgemeinen das Verhältniss der Poesie zur Kunst darthun; sie muss ferner bei einer so vielfach schwankenden Terminologie, wie sie gerade auf diesem Gebiete herrscht, die anzuwendenden Bezeichnungen möglichst bestimmt definiren. An ihrem Ende wird sich zugleich Gelegenheit bieten, die Beschränkungen, welche wir uns bei dem grossen Umfange unsers Stoffes auferlegen, zu rechtfertigen.

Poesie und Kunst eines Volkes und einer Zeit wurzeln in demselben Boden; in den Erzeugnissen beider muss deshalb, soweit sie sich auf denselben Stoff beziehen, auch derselbe Geist herrschen. Man vergleiche das Ethos und die Erhabenheit äschyleischer Charaktere mit den Gestalten des Polygnot (Brunn, Künstlergesch. II, 14 ff.), die sanftere Anmuth und vollendet harmonische Durchbildung edelsten Menschenthums in den Festfeiernden des Parthenonfrieses

(Brunn, Bildw. d. Parthenon. Münch. Akad. Sitzb. 1874, p. 40 ff.) mit dem Geiste der sophokleischen Tragödie; nicht minder beachte man jedoch, dass römischer Poesie und römischer Kunst die Schilderung der subjectiven Theilnahme des Locales an allen Handlungen, die in seinem Bereiche geschehen, im Gegensatz zu den Griechen in gleicher Weise eigen ist (vgl. unten).

Ist demnach die innere Uebereinstimmung von Werken der Kunst und Dichtung desselben Volkes in derselben Epoche eine unabänderliche Nothwendigkeit, so liegen gleichwohl in der Weise, in welcher derselbe Gedanke hier oder dort zum Ausdruck gebracht wird, die Ursachen äusserer Verschiedenheiten, und gerade für unsere Untersuchung ist ein solcher Differenzpunkt von besonderer Wichtigkeit zu beachten. Der Dichter kann den Dingen der sinnlichen Welt in ihrer natürlichen Gestalt menschliche Empfindung und zum Theil auch menschliche Thätigkeit leihen; der Künstler bedarf dazu dagegen der menschlichen Gestalt. In Folge dessen kann der letztere dem Dichter wohl auf mythologischem, nicht aber auf anderen Gebieten ungehindert nachschaffen. Wo Homer (B 548) das nahrungspendende Gefilde den Erechtheus gebären lässt, zeigen die Künstler uns die Mutter Erde den Erichthonios emporreichend; während bei Dichtern der Anthologie Aphrodite vom wirklichen Meere geboren wird (Anth. Pal. Dübner V, 180, 5; XVI, 178), war an der Basis des Weihgeschenkes des Herodes Atticus in Korinth die Thalassa die Aphrodite emporhaltend gebildet (Paus II, 1, 8). Wenn die Poesie uns aber schildert, wie Berge, Bäume, Blumen und ähnliche Gegenstände freudig oder traurig bewegt sind, dann beginnen für die Kunst Schwierigkeiten, die sie, wie wir sehen werden, nur theilweise und nur durch besondere Auskunftsmittel überwinden konnte.

So schwer der Künstler dem Dichter überallhin folgen kann, so leicht kann wenigstens eine reflectirende Poesie von der Knnst Gestalten entlehnen, selbst wo dies Verfahren einem unmittelbaren poetischen Empfinden widerstrebt. Die unendlich häufige oft kaum mehr zu durchschauende Wechselwirkung poetischen und künstlerischen Schaffens wird in hervorragender Weise unsre Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen.

Wir schliessen den ersten Theil unsrer Einleitung mit einem Blicke auf eine Anzahl von Personificationen der komischen Bühne und die Mythoi des älteren Philostratos. Wolken, Wespen, Vögel, Frösche werden wohl einmal in menschlicher Gestalt personificirt, sind dadurch aber keineswegs zu Personificationen von allgemein giltigem Ausdrucke geworden und kommen daher auch in der Kunst nicht vor. Die Nephele einer Vase malerischen Stiles, welche Woermann (a. a. O. p. 256) hierherzieht, ist die mythologische Mutter der Helle und des Phrixos, deren ursprünglicher Zusammenhang mit der Natur in der mythischen Erzählung vollständig zurückgetreten ist. Die Mythoi (Im. I, 3. Kayser ed. Teub. p. 299 l. 10 ff.) endlich,

eigentlich schon Personificationen der unsinnlichen Welt, sind ähnliche Eigenartigkeiten, die für einen bestimmten Fall einmal versucht, ebensowenig canonische Giltigkeit erlangt haben; einzelne Gestalten derselben dürften sich z. B. von verwandelten Gefährten des Odysseus nicht unterschieden haben.

Im zweiten Theile unsrer Einleitung definiren wir nunmehr die Bezeichnungen, welche wir anzuwenden gedenken.

Personification bedeutet uns die menschliche Beseelung und Verkörperung eines Gegenstandes der sinnlichen oder unsinnlichen Welt; als Personificirung oder Verleihen von Persönlichkeit bezeichnen wir dagegen eine bloss menschliche Beseelung ohne gleichzeitige Verkörperung.

Unter den Personificationen scheiden wir die mythologischen und auf mythologischer Grundlage geschaffenen poetischen von den begrifflichen.[1]) Erstere sind schon bei den Griechen der homerischen Welt fast alle so geistige Wesen, dass sie nicht mehr Verkörperungen von Naturgegenständen bilden, sondern als selbstständige Individualitäten im Reiche der Natur walten, und sogar bei Erde und Flüssen, welche stets mit ihren Elementen identisch bleiben, scheiden sich doch in gewisser Weise die mythologischen Gestalten von Erde und Fluss der umgebenden Natur; sie sind demnach volle freie Persönlichkeiten. Im Gegensatz zu ihnen sind die begrifflichen ursprünglich keine lebensvollen Persönlichkeiten, sondern menschliche Bilder für den Begriff eines Gegenstandes; dass dieselben trotz ihrer begrifflichen Natur dennoch häufig zu lebendigen Persönlichkeiten werden, findet darin, dass sie einmal menschlich gebildet waren, seine Erklärung. Als Localpersonification bezeichnen wir endlich unter den Personificationen nur diejenige, welche ein an seinem gegraphischen Orte befindliches Local so in sich verkörpert, dass sie die Stelle desselben im Zusammenhange der Landschaft einnimmt. In Folge dessen sind Personificationen, die noch mythologisch sind, nothwendig niemals streng local und selbst die begrifflichen sind durchaus nicht allgemein zugleich local, sondern nur soweit sie obige Bedingung vollständig erfüllen.

Während eine Personification immer sowohl das geistige als das körperliche Wesen eines Gegenstandes umfasst, kommt es auch vor, dass nur das geistige Wesen eines solchen durch eine menschliche Gestalt verkörpert ist, die wir vielleicht am meisten in Uebereinstimmung mit der üblichen Terminologie als den Gott des bezüglichen Gegenstandes bezeichnen dürfen. Derartige Götter fehlen zwar den Griechen, welche in der Natur nie Körper und Seele scheiden, ohne dass das Seelische sofort individuelles Leben gewänne und

1) Wir vermeiden die Bezeichnung „allegorisch". Lessing (Abhandl. ü. d. Fabel): „Aber was will er mit seiner Allegorie? — Ein so fremdes Wort, womit nur wenige einen bestimmten Begriff verbinden, sollte überhaupt aus einer guten Erklärung verbannt sein."



somit nicht länger unmittelbar an das Körperliche gebunden ist, sind dafür aber bei den Römern, denen eine solche Trennung durchaus geläufig ist, um so häufiger. Schon wegen ihrer engen Zusammengehörigkeit mit dem physischen Locale, von dem diese Götter nur durch begriffliches Denken getrennt sind, sind sie fast stets Localgötter.

Neben Localpersonificationen, welche ein Local in sich darstellen und Localgöttern, welche das geistige Wesen eines Locales sind, kann man drittens von Localbezeichnungen reden. Dieses darf dann geschehen, wenn ein Local dnrch mythologische Personen, oder Menschen bezw. Thiere, welche sich an demselben aufzuhalten pflegen, angedeutet oder bezeichnet ist; die Theilnahme an anderen Handlungen, welche diese Wesen etwa zeigen, ist natürlich nicht diejenige des Locales, sondern ihre eigne.

Endlich sei noch auf den Unterschied zwischen Personification und Repräsentant bezw. Vertreter hingewiesen, ein Unterschied, dessen Nichtberücksichtigung zu nur allzuvielen Irrthümern Anlass gegeben hat. Die Personification ist, wie wir sahen, dasjenige, was sie bezeichnet, der Vertreter ist nicht selber das, was er vertritt, sondern steht nur in mehr oder minder engem Zusammenhange mit demselben.

Gehört die Personification vorzugsweise der Kunst an, so ist die Personificirung das eigentliche Gebiet der Poesie. Sobald wir nämlich von der Mythologie absehen, wird einem Naturgegenstande nie die Personification, sondern höchstens die Personificirung zu Theil. Wollte man zum Beweise aussermythologischer Naturpersonificationen die Uebertragung von Namen menschlicher Körpertheile auf Dinge in der Natur anführen, so ist dieser Einwand doch bei näherer Prüfung ein unbegründeter. Mag es auch nicht ausgeschlossen sein, dass eine ganz kindliche Phantasie in einer Zeit des griechischen Volkes, welche weit hinter der homerischen zurückliegt, den Dingen um sich her wirklich menschliche Gestalt gegeben habe, so ist es doch auch sehr wohl möglich, dass der Mensch solche Bezeichnungen gleich in allgemeinerer Bedeutung auf die Natur übertragen habe. Wenn er z. B. die Gipfel der Berge und Bäume Häupter nannte, den Rand eines Hügels oder eines Flusses Augenbraue, so braucht er deshalb nicht immer volle menschliche Gestalten in diesen Dingen gesehen zu haben. Mag dem nun aber auch sein, wie ihm wolle, jedenfalls gilt von der ganzen uns bekannten griechischen Poesie in noch höherem Grade, als Hense (Poet. Personificirungen in griech. Dicht. p. 1 u. a.) es annimmt, dass die vom menschlichen Körper auf die Natur übertragnen Bezeichnungen ihre eigentliche personificirende Kraft völlig eingebüsst haben.

Unter den Personificirungen scheiden wir, wenn wir uns dieses Ausdrucks bedienen dürfen, eigentliche und uneigentliche. Eine uneigentliche Personificirung erkennen wir dort, wo einem

Naturgegenstande in Folge göttlicher Nähe, wunderbaren Gesanges oder gar nur im Affecte oder dadurch, dass er redend eingeführt ist, Persönlichkeit geliehen wird. Die Majestät der Götter, die Macht des Gesanges zeigt sich gerade in der Beseelung des sonst Unbeweglichen, die Gewalt der Leidenschaft oder Schuld findet ebenso in der Beseelung dessen, was keine Empfindung hat, den rührendsten und am meisten tragischen Ausdruck, und selbst die bei den Griechen so ausserordentlich gebräuchliche Form, dass ein Grabhügel oder dgl. in Epigrammen redend eingeführt oder angeredet wird, schliesst noch keine durchgehende Personificirung desselben gegenüber andern in seinem Localbereiche vor sich gehenden Ereignissen ein. Die eigentliche Personificirung tritt dagegen erst dann ein, wenn ein Naturgegenstand einer weder aus dem Gange der gewöhnlichen Weltordnung fallenden noch ihn selber direct berührenden Handlung gegenüber subjectiven menschlichen Antheil nimmt, und dieser Antheil vom Dichter besonders hervorgehoben wird; nur dieser Personificirung gegenüber dürfen wir in der Kunst eine entsprechende Berücksichtigung des Locales erwarten.

Obwohl es bei den angegebenen Zielen unsrer Untersuchung selbstverständlich nicht unsre Aufgabe sein kann auf alle poetischen Personificirungen einzugehen, so wird es sich gleichwohl zur grösseren Klarstellung nicht überall vermeiden lassen, ausser den eigentlichen auch die uneigentlichen hie und da zu berühren. Sowenig wir uns ferner mit allen unbestritten mythologischen Personificationen zu beschäftigen brauchen, weil dieselben nicht mehr direct die Natur personificiren, sondern ganz persönliche in die verschiedensten Sagen verflochtene Individuen darstellen, deren Zusammenhang mit dem Locale zu einem sehr losen geworden ist und namentlich nicht mehr der Gebundenheit des wirklichen Naturgegenstandes entspricht, sowenig dürfen wir sie doch auch ganz übergehen, weil sie einerseits ursprünglich aus dem innersten Wesen der Naturgegenstände heraus entstanden sind und anderntheils für die mannigfach sich verzweigenden poetischen und begrifflichen die Basis abgegeben haben. Die kosmogonischen Personificationen endlich, welche zum Theil, wie Welcker (Griech. Götterl. I, 619 u. 648) vom Pontos sagt, nur kosmogonische Ideen und Potenzen sind, haben in einer Untersuchung, welche sich auf die Personification der Natur in uns überlieferter Poesie und Kunst der Alten bezieht, vollends keine Stelle.

I.

Erde und Länder.

Die Erde gehört zu den Naturerscheinungen, welche von jeher unmittelbare Gewalt über das menschlische Gemüth ausüben; weil sie in unablässig reger Thätigkeit und Kraft alles hervorbringt und ernährt, so widmet ihr der kindliche Mensch Verehrung, auch ohne dass nothwendig eine besondere Gottheit dazwischentritt. Diese göttliche Verehrung der Erde selber, sowie eine persönliche, göttliche Schaffensthätigkeit des Elements finden wir auch bei den Griechen.

Bei Homer (Β 548; λ 309) gebiert das Nahrung spendende Ackerland (ζείδωρος ἄρουρα) den Erechtheus und nährt den Otos und Ephialtes, während bei Euripides (Ion 542) der Xuthos dem Ion auf seine Frage, ob er der Erde als Mutter entsprossen, erwidert, dass der Erdboden (πέδον) keine Kinder gebäre. Solon (Bergk Poet. Lyr. Graec.[3] fr. 36) sagt, er habe die grosse Mutter der olympischen Götter, die schwarze Erde (μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων Γῆ μέλαινα) durch seine Seisachtheia frei gemacht — gemeint ist hier speciell Attika —, Hippolytos (Eur. Hipp. 1025) schwört wiederum neben dem Zeus beim Erdboden (πέδον χθονός) und der Chor in der Antigone (Soph. Ant. 338 ff.) singt, dass der Mensch die Erde, die höchste der Götter (θεῶν τὰν ὑπερτάταν Γᾶν) durch Anbau ermüde. Endlich erinnere man sich der hesiodischen Gaia, soweit sie nicht in menschlicher Gestalt erscheint, und besonders der Darstellung des ἱερὸς γάμος in dem herrlichen Fragment der Danaiden des Aischylos (Nauck No. 43), dem sich nahe verwandt ein Fragment des Euripides (Nauck No. 890), eine Stelle in dem Lehrgedichte des Lucretius (I, 250 ff.) und eine andre in demjenigen des Vergil (II, 324 ff.) anschliessen. Diese Vorstellung der Mutter Erde in ihrer natürlichen Gestalt überwiegt bei den Dichtern durchaus die andere, welche sich die Mutter Erde in menschlicher Gestalt denkt, und es ist zweifelhaft, ob die letztere, welche mit Sicherheit zuerst in der Theogonie des Hesiod (153 ff.) neben der ersteren erscheint, bei Homer überhaupt schon vorkommt, da selbst Bezeichnungen wie Γαιήϊος υἱός (η 324) und Γαίης ἐρικυδέος υἱός (λ 576) die Gaia wohl als Göttin, nicht aber nothwendig als menschlich gestaltetes Wesen voraussetzen. Wenn es hiermit als erwiesen gelten

kann, dass dem Griechen die weite Erde selber zugleich eine Göttin war, und die Göttin ebendeshalb auch als Γαῖα (Γῆ, Γᾶ) und nicht als θεὰ τῆς Γῆς oder dgl. bezeichnet wird, können wir jetzt ebenfalls schon entscheiden, ob die Erde etwa durch eine die äusseren Erscheinungsformen der Natur menschlich gestaltende Phantasie zu ihrer menschlichen Gestalt gelangte und in Folge dessen der Grieche die Erde in der Wirklichkeit als menschliche Gestalt ansah. Die Antwort muss durchaus verneinend ausfallen. Nicht auf diesem Wege, sondern weil man ein dem natürlichen Verhältnisse der Erde zum Himmel und zum Menschen adäquates Bild aus dem menschlichen Leben suchte und dieses in der Mutter fand, erhielt die Erde die mütterliche Gestalt, und es fiel dem Griechen nicht ein, in der wirklichen Erde eine menschliche Gestalt zu sehen.

Wie die gesammte Erde die allgemeine Mutter im Leben und im Tode ist — für letzteres vergleiche man zwei Zeilen aus einem Epigramm des Meleager[2]) —, so sind es nicht weniger die einzelnen Länder. Manche Beispiele bietet Pindar (Bergk[3] Ol. VI, 84 f.; IX, 20; I. I, 1; VII, 3 ff.; VIII, 17 ff.), bei Euripides (I. Aul. 1498) ruft die Iphigenie das pelasgische Land als Mutter an, und besonders viele Belege giebt die palatinische Anthologie (Dübner VII, 18, 5; 78, 3; 241, 5; 428, 13; 573; XV, 47; XVI, 296). Wie ferner bei Hesiod (Theog. 129 f.) die Erde die Berge hervorbringt, so ist bei Euripides (Troad. 222) die Insel Sicilien ebenfalls die Mutter ihrer Berge. Während man sodann, vielleicht halb unbewusst, von der stets mit ihrem Elemente identisch bleibenden Mutter Erde eine individueller gestaltete Seite loslöste, die mit der Rhea intentificirt werden konnte, dürften sich etwa um die Zeit Pindars von den Landespersonificationen, deren Wesen mehr ideell und bald sogar begrifflich wurde, gleichnamige Landesgöttinnen als durchaus individuelle Gestalten des Mythus getrennt haben, da wir lieber die gegentheilige Bemerkung des Scholiasten[3]) bezweifeln, als Pindar alexandrinischer Künstelei beschuldigen möchten. Wie endlich später neben die Erde als eine besondere Personification ihrer Bewohnerschaft die Oikumene[4]) trat, so haben sich wahrscheinlich schon weit früher neben die Länder die Personificationen ihrer Einwohnerschaften gestellt, denn die Gemeinschaft von Menschen im Wechsel der Generationen ist in der Vorstellung an sich etwas Lebendiges, dem nur die individuelle menschliche Gestalt geliehen zu werden braucht, um es zu voller Wesenheit zu erheben. Fast unmöglich

---

2) Anthol. Pal. VII, 476, 9:
'Αλλά ϲε γουνοῦμαι, Γᾶ παντρόφε, τὰν πανόδυρτον
ἠρέμα ϲοῖϲ κόλποιϲ, μᾶτερ, ἐναγκάλιϲαι.

3) Schol. Pyth. IV, 25: εἰώθαϲι δὲ οὗτοι ϲυμπλέκειν τὰ τῶν χωρῶν ἢ τῶν πόλεων καὶ τὰ τῶν ἡρωΐδων ὀνόματα διακοινοποιοῦντεϲ etc.

4) Der Ausdruck πᾶϲα ἡ οἰκουμένη findet sich schon bei Demosth. de cor. p. 241, § 48.

dürfte es freilich sein, zu entscheiden, ob diese Personificationen der Bewohnerschaften jemals als identisch mit den mythologisch-poetischen Landespersonificationen empfunden wurden oder nicht; jedenfalls ist es in gegebenen einzelnen Fällen bei Dichtern oder nur durch schriftliche Ueberlieferung bekannten Kunstwerken oft schwierig, die eine oder die andere Bedeutung sicher nachzuweisen, da ausser den gleichlautenden Bezeichnungen noch die ideelle Natur beider die Bestimmung erschwert. Nachdem wir die engen Beziehungen zwischen Erde und Einzelländern, sowie die verschiedenen Arten von Personificationen, die hier in Betracht kommen, angedeutet haben, prüfen wir das Wichtigste aus dem uns vorliegenden Material.

Wie bei Homer sich wahrscheinlich keine Gaia in menschlicher Gestalt, und mit Bestimmtheit keine mythologische Individnalisirung des Erdbodens durch eine aus ihm hervorragende Gestalt fand, so ist im homerischen Hymnus auf den delischen Apollo (v. 61 ff.) die Insel Delos auch nur poetisch personificirt.[5]) Die wirkliche Insel redet und empfindet als im Mythus mithandelnde Person, ohne deshalb in menschlicher Gestalt zu erscheinen. Ein rechtes Gegenstück zu dieser wahren Poesie des homerischen Hymnus ist der delische Hymnus des Kallimachos, welcher schon in seiner Grundauffassung, dass nicht Leto durch die Länder irrt, sondern die Gegenden vor der Göttin fliehen, gekünstelt erscheint. In durchaus begrifflicher Weise wird bald die Insel mythologisch individualisirt, bald sogar die volle mythologische Person an Stelle des wirklichen Locals gesetzt (vgl. bes. 264 f. u. 16 ff.), welches dadurch seinen beharrenden Charakter, der ihm als Local eigenthümlich ist, vollständig einbüsst. Delos zieht wie eine Nereide andern Inseln voran zum Okeanos und der Tethys, eine so gekünstelte Anschauung, dass selbst der Scholiast[6]) ihr nicht mehr zu folgen vermag und eine andere Erklärung für nothwendig hält. Während somit bei Ländern, die als Locale mithandelnd in Mythen verflochten sind, in der älteren Zeit nur die poetische Personificirung, im Hellenismus auch mythologische Individualisirung und mythologische Personification stattfindet, lässt sich eine poetische Personificirung oder gar Personification des Erdbodens oder ganzer Länder als blosser Zeugen eines sie nicht direct betreffenden Vorganges auch an letzterer Stelle noch nicht nachweisen. Da der Erdboden an sich nämlich dem Griechen zu abstract gewesen sein dürfte, um ihn zu personificiren, und da ein Land, ja selbst eine Insel sich einmal in der Natur nicht als ein leicht übersehbares Ganzes und dann nicht als eine Einheit,

5) Zu μείδησε (v. 118) vgl. v. 135 (v. 136—138 sind interpolirt: Baumeister Hymn. Hom. p. 139 f.). Dass μειδιᾶν hier kein eigentliches Lachen, sondern nur Erglänzen bedeutet, beweisen viele ähnliche Stellen: Baumeister a. a. O. p. 136 u. 282.

6) Schol. Hymn. in Del. 18: οὐχ ὅτι αἱ νῆσοι ἀθροίζονται, ἀλλ' οἱ ἔξαρχοι θεοί. Schneider, Callimachea vermuthet: ἔπαρχοι θεοί = die beherrschenden G.



sondern als eine Vielheit darstellen, so zog man es vor, dort, wo man überhaupt personificirte, die Einzelheiten der Landschaft, wie Berge, Flüsse, Bäume, Blumen, menschlich zu beseelen (vgl. das Idyll). Der Widerspruch, welchen die Behandlung der Länder bei Pindar (Ol. VI, 84 f.; P. IX, 55 ff.; XII, 1 ff.; bes. I. VII, 1 ff.) hiergegen erhebt, ist nur ein scheinbarer. Wir sehen dort nämlich die Länder, in denen etwas vor sich geht, keineswegs als Landschaft Antheil nehmen, sondern es wird vielmehr überall das Vaterland als die Mutter und ideelle Vertreterin seiner Bewohnerschaft als mitfühlend gedacht. Somit findet hier nicht eine landschaftliche Landespersonificirung statt, wie wir sie bei den Römern sehen werden, sondern eine ideelle, aus dem ethischen Verhältnisse des Landes zu den Seinen hervorgehende.

Bevor wir zu den Römern übergehen, werfen wir noch einen Blick auf einige Gestalten, welche wir für Personificationen von Bewohnerschaften halten möchten; interessant ist es, dort den Uebergang der poetischen Metapher zur wirklichen Personification zu beobachten. Wo Aischylos (Pers. 181 ff.) den Gegensatz Asiens und Griechenlands schildern will, bedient er sich des Gleichnisses von dem persischen und dorischen Weibe; auch wenn er sagt (Pers. 929 f.):

'Ασία δὲ χθὼν . . . . . .
αἰνῶς αἰνῶς ἐπὶ γόνυ κέκλιται

bleibt er wahrscheinlich bei einer Metapher stehen. Anders Euripides. Wenn man bei dem Ausruf des nach seinem Morden wieder zur Besinnung gekommenen Herakles (Herc. Fur. 1389 f.):

ὦ γαῖα Κάδμου πᾶς τε Θηβαῖος λεώς,
κείρασθε συμπενθήσατ', . . .

auch noch Zweifel hegen kann, so ist doch (Helena 370 ff.) die Hellas, welche Klagruf erschallen lässt, sich die Haare zerrauft und das zarte Kinn zerkratzt, sicher eine volle Personification. Wenn man ausserdem noch die Νῆσοι des Aristophanes in Betracht zieht, so dürfte es kein Zufall sein, dass Panainos, wie uns Pausanias (V, 11, 5) berichtet, gleichzeitig an den Schranken des olympischen Zeusthrones eine Salamis und eine Hellas malte.

Bei den Römern betrachten wir zunächst wieder das Verhalten des Locales dort, wo es in einen mythologischen Vorgang mithandelnd verflochten ist, sowie dort, wo es Zeuge von Ereignissen der Sage oder Geschichte ist. Wie schon Kallimachos im ersteren Falle die Insel Delos mythologisch individualisirte, so thut es auch Ovid bei der Tellus im Phaetonsturze, nur dass die crass realistische Art der Durchführung ein so recht deutliches Beispiel dafür giebt, wie wenig sich diese, wie wir unten sehen werden, von der Kunst entlehnte Typik für einen reflectirenden Dichter eignet (Met. II):

Sustulit oppressos collo tenus arida vultus: 275
'Vix equidem fauces haec ipsa in verba resolvo' — 282
Presserat ora vapor —, 'tostos en aspice crines
Inque oculis tantum, tantum super ora favillae'.
Dixerat haec Tellus. neque enim tolerare vaporem 301
Ulterius potuit, nec dicere plura, suumque
Rettulit os in se propioraque manibus antra.

Ovid selber trägt die Verantwortung, wenn es für diese Vorstellung der Tellus kein entsprechenderes Bild giebt, als dasjenige einer Schildkröte, die durch Hitze, Rauch und Asche bedrängt ihren schon versengten Kopf ausstreckt und einzieht.

Anders verfahren die römischen Dichter, wo Erdboden und Länder nur Zeugen eines Vorganges sind. Während der Alexandriner sich hier aus oben erwähnten Gründen überhaupt einer Personificirung enthielt, macht der Römer bei der Schilderung von Begebenheiten gern den Erdboden zum Subject — wir meinen Wendungen wie tellus est pressa genu bei einem Fallenden und Aehnliches — und betont besonders den Antheil, den der Erdboden oder ganze Länder auch an historischen Ereignissen nehmen, bedient sich jedoch fast ausnahmslos nur der poetischen Personificirung und nicht der Personification. Bei Vergil (Aen. III, 673) ist die tellus Italiae in Angst und Schrecken über das zornige Gebrüll des geblendeten Polyphem; aus den Gedichten Claudians führen wir aus zahlreichen Beispielen (Jeep III, 131; VII, 18 f.; VIII, 127 f.; XXIV, 61 f.; XXVIII, 338; XXXV, 71 ff. und 79 ff.) nur an, dass Lydien stolz ist auf die Quelle des Pactolus und Germanien mit den Wäldern des Caucasus bei der Geburt des Honorius von Furcht und Schrecken befallen wird.

Neben der directen Personificirung des Locals giebt es endlich bei Claudian eine Kategorie von Personificationen, in denen sich eine begriffliche Charakteristik des Landes und Volkes einzeln oder verbunden kund giebt oder gar alte mythologische Elemente auftreten. So erscheint die Hispania in golddurchwirktem Gewande, Oelblätter im Haare, Gallia dagegen mit blondem Haare, torques und gallischen Wurfspeeren, Africa in der dunklen Farbe seiner Bewohner mit Aehren und Elfenbein, das oströmische Reich aber als Aurora, die Mutter des Memnon. Sie alle sind trotz ihrer Begrifflichkeit zu so individuellen Wesen geworden, dass sie sich im Tempel der Göttin Roma versammeln (XXI) und selbst zum Olymp empordringen. Als charakteristisches Beispiel diene zum Schluss die Erscheinung und das Auftreten der Africa in dem Gedichte über den Gildonischen Krieg. Gildo beherrscht seit 6 Jahren Africa. Rom leidet Hunger, weshalb die Roma als ein wahres Jammerbild materiellen Elends in den Olymp gekommen ist; sie hat dort ihre Klagen vorgebracht und die Götter gerührt; dann heisst es weiter (XV, 131 ff.):

Maerent indigetes et si quos Roma recepit
Aut dedit ipsa deos. Genitor iam corda remitti
Coeperat et sacrum dextra sedare tumultum,
Cum procul insanis quatiens ululatibus axem
Et contusa genas mediis apparet in astris
Africa. Rescissae vestes et spicea passim
Serta iacent. Lacero crinalis vertice dentis
Effractum pendebat ebur. Talique superhos
Irrupit clamore fores.

In der Kunst erscheint die Erde abgesehen von Cult- und Votivbildern nur in den Mythen, wo sie auch schon beim Dichter als freie, lebensvolle Persönlichkeit gleich andern Göttern auftrat, in voller menschlicher Gestalt. Ueberall, wo der Zusammenhang der Göttin und des Elements dagegen festgehalten werden sollte und der griechische Dichter deshalb nur die natürliche Erde poetisch personificirte, wurde der Erdboden in einer aus ihm hervorragenden mütterlichen Gestalt gewissermassen mythologisch individualisirt. Es geschieht dieses, wie schon in der Einleitung berührt, bei Erichthoniosgeburten auf Vasen und andern Monumenten, ferner z. B. in Gigantomachien auf Vasen wie am pergamenischen Altar und vermuthungsweise wenigstens auch in dem Phaetonsturze eines philostratischen Gemäldes (I, 11. Kayser p. 310 l. 28). Wie gefährlich es für den Dichter werden konnte, sich dieser der Sprache der Kunst durchaus angemessenen Typik zu bedienen, hat uns oben die Tellus des Ovid gezeigt. Während die Erde, wo sie mithandelnd in Mythen verflochten ist, demnach von den Künstlern entsprechend der poetischen Personificirung mythologisch individualisirt wurde, findet dergleichen, wo der Erdboden oder einzelne Länder bloss Zeugen andrer Vorgänge wären, weder in der griechischen noch in der hellenistischen Epoche statt, da auch die Dichter dieser Perioden dieselben in diesem Falle nicht personificirten. Bevor wir zu den hier anders verfahrenden Römern übergehen, müssen wir die Betrachtung verschiedener Gruppen von Personificationen, welche sämmtlich nicht Localpersonificationen in unserem Sinne sind, einschalten.

Zu den ältesten dieser Darstellungen gehören die von uns (S. 249) bereits kurz erwähnten der Hellas und Salamis. Wir erfahren leider nur, dass Salamis ein Haplustre in der Hand hatte, und können ausserdem aus den übrigen Darstellungen an den Schranken mit hinlänglicher Sicherheit schliessen, dass sie stehend gebildet und wie alle andern Paare in eine Beziehung zu einander gesetzt waren. So wenig wir auf so schwache Anhaltspunkte eine sichere Folgerung bauen können, so wird die Annahme, es sei dargestellt gewesen, wie die Salamis der Hellas diesen Schiffsschmuck überreicht, doch mindestens eine grosse Wahrscheinlichkeit haben; sie wären dann die Personificationen der Bewohnerschaften, indem die Salaminier den Hellenen die Beute übergeben, welche das Volk von Hellas durch

seinen Sieg an Salamis' Küsten errungen hatte, etwa in derselben Weise, als wenn wir die Lipsia der Germania eine französische Rüstung reichen liessen. Mag man hier nun unsrer Deutung in vollem Umfange beistimmen oder etwa an Stelle der Bewohnerschaften ideelle Landespersonificationen annehmen, sicher sind Hellas und Salamis hier keine Localpersonificationen, denn eine Landkarte wollte der Künstler gewiss nicht darstellen. Ferner möchten wir vielleicht die Kyrene und Libya des Amphion zu Delphi (Paus. X, 15, 6) und bestimmter die Hellas und Elis, welche Antigonos und Philippos bezw. Demetrios und Ptolemaios Lagu kränzen (ib. VI, 16, 3; vgl. auch Plin. N. H. XXXIV, 78), sowie von erhaltenen Werken die Asia und Hellas der Perservase (Mon. d. Inst. IX, 50, 51) als Darstellungen von Bevölkerungen in Anspruch nehmen; besonders die letzteren tragen speciell den Charakter der Völker zur Schau.[7]

Pindarischen Landespersonificationen entsprechen dagegen die Nemea einer Archemoros- sowie die Thebe einiger Kadmosvasen (Heydemann n. 3226. 3255; Gerhard Etr. u. Camp. Vas. t. C). Da es nämlich eine Bevölkerung von Nemea nicht gab und eigentliche Localpersonificationen schon wegen des Stiles der Vasen, der nicht zu voller landschaftlicher Entwicklung kam, sondern auch in späterer Zeit in der Regel bei der Scheidung verschiedener Gründe stehen blieb, hier fern liegen, so bleibt uns zunächst bei der Nemea, sodann aber wegen ihrer Gleichartigkeit auch bei der Thebe nur mehr die Möglichkeit der Annahme von Landesgöttinnen oder ideellen Landespersonificationen, welche von Pindar häufig noch nicht unterschieden wurden. Wie bei diesem ferner im siebenten isthmischen Liede die Thebe an allem, was in Theben geschehen oder von Thebanern ausgeführt war, Antheil nehmend geschildert wird, so ist die Nemea beim Tode des Archemoros zugegen, und folgt die Thebe einmal mit Pan und einmal mit dem ebenfalls durchaus mythologisch als greisen Landeskönig gefassten Fluss Ismenos dem Kampfe des Kadmos gegen den Drachen.

Waren wir bei den bisher betrachteten Gestalten selten ohne alle Bedenken, so kann bei der zum Schlusse zu behandelnden Kategorie von Personificationen hinsichtlich ihrer Natur ein Zweifel nicht obwalten, nur rücksichtlich ihrer Bedeutung im Zusammenhange der Gemälde ergeben sich auch hier einige Schwierigkeiten. Das erste Bild, welches wir zur Besprechung auswählen, stammt aus Herculaneum, die andern entnehmen wir den Philostraten. Die Arkadia des herculanischen Bildes (Helbig Katal. n. 1143) ist durch Rosen-

7) Eine Vertretung der Bewohnerschaft eines Landes durch die Hauptgöttin desselben liegt wahrscheinlich auf einem von Schoene (Griech. Rel. IX, 53, vgl. p. 27 f.) publicirten Relief vor, wo Athene einer durch die Inschrift ΚΙΟΣ oder auch als Ikios bezeichneten männlichen Gestalt gegenübersteht.

kranz, Fruchtkorb und Pan als ein blumiges, fruchttragendes, heerdenreiches Land bezeichnet; Thessalia, das Land der Rosse, reich an Korn und Oel, schmücken Aehren und Oelkranz und neben ihr steht ein Füllen (Im. II, 14 p. 360 l. 22 ff.); die binsenumrahmte Skyros, in der Oel und Wein vorzüglich gedeihen, ist durch meerblaues Gewand und Binsenkranz, durch Oelzweig und Rebe charakterisirt (iun. 1, p. 392 l. 1 ff.); auf den Reichthum Lydiens weist ein golddurchwirktes Gewand[8]) (II, 9, p. 355 l. 16 f.) und Kalydon mit seinen Eichenwäldern ziert ein Eichenkranz (iun. 4, p. 397 l. 21 ff.). Zeigt die Typik demnach diese Gestalten als Personificationen von Ländern mit Rücksicht auf ihre Producte, auch jetzt aber ohne Berücksichtigung der Terrainformation, welche die eigentliche Erscheinungsform eines Landes in der Wirklichkeit bedingt, so fragt sich ferner, wie wir dieselben im Zusammenhange der einzelnen Bilder aufzufassen haben. Ausgeschlossen ist zunächst eine Geltung derselben als Localpersonificationen, da die Arkadia z. B. nicht bezeichnet, dass an ihrer Stelle im Bilde das weite Land Arkadien liegt und auch bei den gleichzeitigen Dichtern eine poetische Personificirung eines Landes, wo dasselbe als Landschaft Zeuge von Ereignissen wäre, nicht vorkommt. Da ferner gegen die Annahme von mythologisch poetischen Landespersonificationen gleich denen, welche wir nach Pindars Vorgang auf den Vasen fanden, die allzu wenig individuelle Natur der meisten Gestalten spricht — wie sollte sich z. B. die Arkadia mit ihrem Fruchtkorb und Pan bewegen? und wie kann die Thessalia die persönliche Theilnahme eines Landes zeigen, in einem Falle, wo sie kaum als Zuschauerin in Betracht kommt, sondern wie ein Wappen aus den fallenden Wassern auftaucht? — so erledigt sich alles am einfachsten, wenn wir die Personificationen als bildliche Inschriften fassen, durch die deutlicher, als es durch die Mittel der Landschaftsmalerei geschehen konnte und in einer mehr ansprechenden Weise, als durch Buchstabeninschriften dem Beschauer mitgetheilt wurde, in welchem Lande die dargestellte Scene vor sich ging. Dass es aber den Malern des Hellenismus sehr darum zu thun war, das Local der Handlung kenntlich zu machen, beweisen die noch wiederholt von uns heranzuziehenden, auf dem Esquilin gefundenen und jetzt im Vatican befindlichen Odysseelandschaften, auf denen die wichtigsten Punkte gar durch wirkliche Inschriften besonders bezeichnet sind.

Bei den Römern finden wir endlich, dem entsprechend, dass die Poesie den Erdboden andern Ereignissen gegenüber poetisch personificirte, auf Sarkophagen äusserst häufig die begriffliche Localpersonification, welche stets gelagert erscheint, aber bald mit diesen, bald

8) Wir lesen mit Kayser χρυςῷ γε — τῷ κόλπῳ, da eine κάλπις, welche hier von Hercher conjicirt ist, als Attribut einer Landespersonification nicht zu erklären ist. Auch Claudians Hispania trägt ein golddurchwirktes Gewand.

mit jenen Attributen versehen ist. So ist der Erdboden unter den Rossen des Helios und der Selene auf Endymionreliefs (Jahn, Arch. Beitr. 51 ff.), sowie unter denjenigen des die Proserpina entführenden Pluto menschlich dargestellt. Der angeschmiedete Prometheus des berühmten capitolinischen Sarkophags (Millin, G. M. 93, 383) stützt den Fuss auf das Haupt einer solchen Tellus, und in Phaethondarstellungen (Wieseler, Phaethon t. n. 1; Millin, G. M. 37, 83) sitzt zweimal ein Berggott oberhalb derselben, ein Fall, durch den vollends die Ansicht derjenigen abgewiesen wird, welche hier überall die Göttin Erde erkennen möchten; ein Berggott auf einer Erhebung über einer Tellus, einer Meeres- und Flusspersonification gegenüber, bezeichnet einen vom ebenen Lande sich erhebenden Berg, dem gegenüber sich ein Fluss ins Meer ergiesst. Ob man nach Massgabe der einzelnen Attribute im Weiteren z. B. eine Tellus unter dem Wagen des Pluto als sicilisches Land oder eine andre mit Trauben im Haare in der Aussendung des Triptolemus (Gerhard, Ant. Bildw. 310; Brunn, Münch. Akad. Sitzb. 1875, I, p. 21 f.) deshalb als attisches Land bezeichnen darf, scheint bei dem schon in der Darstellung einer und derselben Scene meist durchaus willkürlichen Wechsel der Attribute sehr zweifelhaft. Ganz vereinzelt ist endlich die Darstellung eines Endymionsarkophages (Mus. Cap. IV, 29; Righetti 69; Jahn a. a. O. p. 65), wo der Erdboden unter den Pferden nicht als Localpersonification erscheint, sondern in der hervorragenden Gestalt mythologisch individnalisirt ist.

Die begriffliche Personification der Tellus findet sich ferner auch ganz unabhängig vom Local. Wie die Unendlichkeit in Zeit oder Raum durch Helios und Selene gegeben wird (Brunn, Münch. Akad. Sitzb. 1874, p. 13), so dient zur Bezeichnung des gesammten Erdkreises die Gegenüberstellung der Bilder der Erde und des Meeres (Jahn a. a. O. p. 86, Anm. 30), ganz wie Petronius (119) es in Worten ausdrückt:

> Orbem iam totum victor Romanus habebat
> Qua mare, qua terrae, qua sidus currit utrumque.

Verwandt ist auch wiederum die Geltung der Tellus und noch mehr die der Oikumene (maximus orbis) auf dem Wiener Kamee (Millin, G. M. 181. 676) und in einer Stelle des Vergil (Georg. I, 26 ff.). Dort befinden sich die Tellus und eine Personification des Meeres neben dem Throne des Augustus, während die Oikumene ihn mit einem Kranze schmückt, hier heisst es, dass der Erdkreis (maximus orbis) den apotheosirten Kaiser als Urheber der Früchte und Herrscher über die Witterung mit der Myrthe kränzen werde. Endlich erscheinen die begrifflichen Personificationen einzelner Länder besonders häufig auf den Münzen friedlicher Provinzen, die ihren Ertrag Rom zufliessen lassen können, während in den Darstellungen besiegter Provinzen, in welchen der Triumph der Römer über die

Völker gefeiert wurde, die Bewohnerschaften personificirt waren. Dass Land und Volk schliesslich nicht immer auseinander gehalten wurden, zeigten die zu freien Wesen gewordenen Personificationen Claudians.

Wir schliessen diesen Abschnitt mit einem Blick auf die griechischen Landesheroen. Während den homerischen Gedichten eine Heroenverehrung noch fremd ist, beschäftigte sich der Volksglaube der besten Zeiten Griechenlands mit ihnen wie mit halbgöttlichen, dämonisch fortwirkenden Verstorbenen der Heldenvorzeit. Zugleich vermehrte sich besonders seit der hellenistischen Zeit unausgesetzt die Zahl der ältesten und eigentlichen Heroen, indem man für alle Ordnungen u. s. f. sie als ideale Urheber erdichtete. Man gewöhnte sich, wie Preller (Griech. Myth.[3] II, 6) sagt, zuletzt von allem Existirenden auf einen Heros zurückzuschliessen und nicht allein Länder und Städte, sondern auch die Innungen, die Dörfer pflegten ihre Heroen aufzustellen und als erste Urheber ihres Daseins und ihres Namens zu verehren. Sind demnach die Heroen ihrer Entstehung und ihrer Natur nach schon durchaus verschieden vom römischen genius loci, welcher nur als das geistige Element eines bestimmten Locales existirt, so ist erst recht ihre Identificirung mit bestimmten gleichnamigen Localen abzuweisen, die nirgends bezeugt ist, und der, ausser der gänzlich verschiedenen Natur beider, noch Schwierigkeiten besonderer Art entgegenstehen. Es wird z. B. von einem Heros die weibliche Benennung einer Stadt, eines Flusses, eines Berges abgeleitet und umgekehrt von einer Heroine eine männliche (Paus. I, 38, 7; II, 2, 3; III, 1, 2; VIII, 4, 6), es werden die Namen eines Berges, einer Ebene, einer Stadt, eines Flusses zu zweien und dreien auf einen Heros zurückgeführt (ib. VIII, 3, 3; 4, 6; 21, 1 ff.; 24, 1 ff.), alles Fälle, in denen es der Volksphantasie nicht möglich sein konnte, den Heros noch mit einem bestimmten Gegenstande zu identificiren. Eine letzte Bekräftigung, wie weit in späterer Zeit nicht die Identificirung, sondern vielmehr die Scheidung von Heroen und Local ging, bietet Pausanias in einer Stelle (II, 15, 4), wo ein König Inachos als Stammheros von dem Flusse Inachos geschieden wird. Auf die Darstellung der Landesheroen in der Kunst brauchen wir nicht einzugehen; wir weisen nur auf die berühmteste, den Jalysos des Protogenes hin (Overb., Ant. Schriftq. 1907. 1914—23. Brunn, Kg. II, 234 ff.).

Bevor wir zum Folgenden übergehen, verweilen wir einen Augenblick bei den bis jetzt gewonnenen Resultaten. Wir fanden bisher keine Personification, die einer die Natur nach ihren äusseren Erscheinungsformen in menschliche Gestalten verwandelnden Phantasie ihren Ursprung verdankte, vielmehr war die mütterliche Gestalt der Erde durch den Mythus, welcher ein dem natürlichen Verhältniss der Erde zum Himmel und zum Menschen adäquates Bild suchte, diejenigen der Länder durch die die allgemeine Mutter Erde speciali-

sireude Mythologie und Poesie entstanden. Vielleicht spaltete sich dann etwa um die Zeit Pindars die einheitlich mythologisch-poetische Personification bisweilen in eine individuell mythologische Gottheit, die in Sagen und Genealogien verflochten war, und eine weniger individuelle als ideelle Personification des Landes, und während eine Um- und Weiterbildung dieser letzteren zu rein begrifflichen Personificationen der Länder rücksichtlich ihrer Bodenerzeugnisse führte, traten daneben Personificationen der Länder hiusichtlich ihrer Bewohnerschaften, wie die Oikumene und andere, bei denen wir nicht bestimmt zu entscheiden wagten, ob sie ihre Entstehung eiuer besonderen Schöpfung verdankten, oder sich aus den ursprüuglichen mythologisch-poetischen Gestalten abzweigten.

In nationalgriechischer Poesie erschien nur die als freie Individualität in Mythen verflochtene Erde in voller menschlicher Gestalt. Dagegen wurden die wirkliche Erde oder ein wirkliches Land, wo sie im Mythus mithandelten, nur poetisch personificirt und nicht gleich dem homerischen Xanthos in einer menschlichen Gestalt mythologisch individualisirt, wo sie aber als blosses Local Zeugen anderer Vorgänge waren, überhaupt nicht persouificirt; nur in ideeller Weise, als Vaterland, nahm ein Land an den Leiden und Freuden seiner Bewohner Theil. Die Bewohnerschaften sahen wir endlich unter dem Einflusse der Kunstwerke erst allmählich zu festen Personificationen gelangen. In der Kunst kam der Erde nur im Cult und Votivbild sowie in den Mythen, wo sie auch schon in der Poesie freie Persönlichkeit war, die volle menschliche Gestalt zu. Dagegen entsprach der poetischen Personificirung der im Mythus mithandelnden wirklichen Erde ihre mythologische Individualisirung, und dem Nichtvorkommen der Personificirung des Erdbodens oder der Länder als theilnehmender Landschaft stand ebenso das Nichtvorkommen von Localpersonificationen gleich, wie positiv dem mit seinen Bewohnern fühlenden Vaterlande die ideellen Landespersonificationen oder Landesgöttinnen der Vasen.

In der Poesie des Hellenismus sahen wir im Mythus mithandelnde wirkliche Länder in Nachahmung der Kunst mythologisch individualisirt oder gar mit Aufhebung des beharrenden Charakters des Locals zu freien mythologischen Wesen gemacht, wogegen der Erdboden oder einzelne Länder als Landschaft an in ihrem Localbereiche vor sich gehenden Ereignissen auch jetzt noch nicht theilnahmen. Die Kunst zeigte uns hier die besondere Kategorie der begrifflichen Personificationen, durch welche sie deutlicher, als durch die Mittel der Landschaftsmalerei das Land, in welchem die dargestellte Handlung geschah, bezeichnen konnte, weshalb wir denselben die Geltung bildlicher Inschriften vindicirten, denen in der Poesie nicht eine Personification, sondern das denselben Begriff bezeichnende Wort entspricht.

Weit bedeutender als der Unterschied von Griechenthum und

Hellenismus stellte sich die Abweichung der Römer heraus. Während zwar bei mithandelnden Ländern, wo die Localbeziehung festgehalten, nur die mythologische Individualisirung realistischer durchgeführt wurde, und wo man sie aufgegeben, nur statt ursprünglich mythologischer zu lebensvollen Wesen gewordene begriffliche Personificationen eintraten, fanden wir bei dem Erdboden und ganzen Ländern, die nur Zeugen mythologischer oder historischer Ereignisse waren, im Gegensatz gegen früher jetzt auch die poetische Personificirung im weitesten Umfange; besonders verdiente es jedoch hervorgehoben zu werden, dass abweichend von dem, was wir bei den Flüssen sehen werden, in diesem Falle wohl die Personificirung, aber gar nicht oder selten die Personification eintritt. Die Kunst bediente sich der begrifflichen Personification endlich einerseits, wo entsprechend der poetischen Personificirung der Erdboden local bezeichnet und sein Antheil an einer Handlung dargestellt werden sollte — eine mythologische Individualisirung war hier ganz vereinzelt — andrerseits aber auch, wo überhaupt der Begriff Erde oder der eines bestimmten Landes bildlich auszudrücken war.

Bei den Landesheroen betonten wir schliesslich ihre Verschiedenheit vom römischen genius loci, sowie besonders ihre Nichtidentität mit bestimmten Theilen der Erdoberfläche. Die Bezeichnung „Landesnymphe“ für die Personification eines Landes ist, um dies hier noch anzufügen, weil ohne Anhalt in der antiken Terminologie und weil zu Verwechslungen mit den ihnen völlig fremden eigentlichen Nymphen führend, bestimmt abzuweisen.[9])

II.

Städte.

Da πόλις und δῆμος ebensowohl das Local, als die Bürgerschaft bezeichnen können, lässt sich auch bei personificirten πόλεις oder δῆμοι an beides denken. Dessenungeachtet bezeichnen die Städtepersonificationen, welche uns in Kunstdarstellungen erhalten sind, wie wir sehen werden, sicher nur mehr die Bürgerschaften, ein Umstand, welchem das jedenfalls schon gleichzeitige Vorkommen von Länderpersonificationen rücksichtlich der Bevölkerung durchaus parallel ist. Den Städtepersonificationen stehen nicht als Personificationen, sondern als Vertreter von Städten die Städtegottheiten gegenüber, sei es dass ein an erster Stelle verehrter Gott, oder ein

9) Pind. Ol. VII, 14 bezeichnet Ἀελίοιο νύμφα die Rhodos als die junge Frau des Helios. Wenn Donner in der Uebersetzung (v. 418) von Pyth. IV, 260 f. ἄστυ χρυσοθρόνου — Κυράνας von der goldthronenden „Nymphe“ Kyrene spricht, so ist das durchaus willkürlich. Kyrene ist Landesheroine und war keine Nymphe, sondern die Tochter des Lapithenkönigs Hypseus. Vgl. Pyth. IX, 18 f.

der Stadt gleichnamiger Heros diese Geltung hat. Obwohl demnach weder die Städtegottheiten noch die Städtepersonificationen Naturpersonificationen sind, so müssen wir wegen entgegenstehender Ansichten doch beides mehr im Einzelnen nachweisen. Wir behandeln daher zuerst eine Reihe von Personificationen und darauf als Vertreterin einer Stadt die Tyche von Antiochia.

Den Demos in den Rittern des Aristophanes und den des Parrhasios (Brunn, Kg. II, 99 bes. 109 ff.) wird schon wegen ihrer feinen psychologischen Zeichnung Niemand für eine Naturpersonification halten; wenn wir ferner auch von der Erscheinung der Demoi und Poleis des Eupolis sowie von der Gestaltung der Demoi des Aristolaos, Euphranor, Leochares und Lyson (Brunn a. a. O. II, p. 154. 183. I, 387. 558) und der Gruppe, in welcher die Demoi der Byzantier und Perinthier den der Athener kränzten (Demosth. de cor. p. 256), keine eingehendere Kenntniss haben, so wird doch ebensowenig Jemand in ihnen Personificationen von Oertlichkeiten vermuthen dürfen. Auch über die älteren Städtedarstellungen, die πόλις τῶν Θηβαίων des Damophon in Messene (Paus. IV, 31, 10; Brunn a. a. O. I, 288 u. 290) und die Μεγάλη πόλις des Kephisodot und Xenophon in Megalopolis (Paus. VIII, 30, 10; Brunn a. a. O. 269) sowie die späteren im Festzuge Ptolemaios II (Kallixenos b. Athen. V, p. 201 d ff. Overb., Ant. Schriftq. n. 1990) wird uns wenig berichtet. Gleichwohl dürfen wir indess, was zunächst das Künstlerische betrifft, daraus, dass die letzteren als reichgekleidete und geschmückte Frauen mit goldenen Kränzen — Korinth mit goldenem Diadem — auftraten, auch für die ersteren auf eine ähnlich einfache Darstellung, ohne besondere äussere Attribute, schliessen, während uns hinsichtlich der Bedeutung die Aufstellung der Stadt Theben neben Epaminondas und die Ausdrucksweise des Kallixenos von Rhodos einen Anhaltspunkt gewähren. Da nicht das Land Theben, sondern vielmehr die waffenfähige Bürgerschaft von Theben im Verein mit ihrem Feldherrn Messene neu gegründet hat, und Pausanias hier auch weder von einer Göttin Thebe noch von einer Tyche spricht, und da ferner doch am besten die griechischen Bürgerschaften Alexander oder Ptolemaios Dank abstatten, so dürften auch hier überall wiederum die Bewohnerschaften personificirt sein. Aus allen übrigen Städtepersonificationen, die uns im Original oder durch schriftliche Ueberlieferung bekannt sind, empfiehlt es sich, diejenigen der puteolanischen Basis zu einer eingehenderen Erklärung heranzuziehen. Da wir nämlich nicht allein so glücklich sind, jede der dort dargestellten Städte inschriftlich bezeichnet zu finden, sondern uns obendrein sowohl über die Städte selber als über den Anlass der Errichtung dieses Denkmals manches bekannt ist, so dürfen wir mit Recht hoffen, auch in das Bildungsprincip derselben einzudringen.

Vierzehn durch verschiedene Erdbeben unter der Regierung des Tiberius zerstörte und von diesem reichlich unterstützte Städte Klein-

asiens errichteten ihm zum Danke beim Tempel der Venus Genetrix eine Colossalstatue und stellten zugleich ihre eignen Bilder im Umkreis um dieselbe auf.

Eine Nachbildung dieser Städtepersonificationen ist uns in unsrer Basis erhalten, die laut Inschrift im Jahre 784 von den Augustalen in Puteoli dem damals in Campanien anwesenden Kaiser gewidmet wurde. Ueber die Genauigkeit der Nachbildung haben wir zwar keine sicheren Anhaltspunkte; wenn jedoch auch eine absolute Entsprechung aller Einzelheiten ausgeschlossen ist, weil die Originale freistehende Gestalten waren und das Princip der Anordnung an der Basis ein durchaus künstlerisches ist, so ist doch andrerseits die Darstellung der Gestalten des Reliefs eine so charakteristische, dass sie uns, soweit sie erhalten sind, wenigstens für unsern Zweck die Originale ersetzen. Jahn, dem wir eine ausführliche Behandlung dieser Bildwerke verdanken (Ber. d. Sächs. Ges. d. W. 1851 p. 119ff.), führt dieselben theils auf Gründungssagen, theils auf charakteristische Eigenthümlichkeiten der Städte, theils endlich auf beides zugleich zurück, ohne dabei alle Schwierigkeiten zu überwinden. Overbeck schliesst sich in seiner Geschichte der Plastik (2. Aufl. II, 363 ff.) im Wesentlichen Jahn an, und so sind wir denn genöthigt, die einzelnen Personificationen nochmals von unserm Gesichtspunkte aus zu prüfen. Zunächst einige Bemerkungen über die Mauerkrone. Da die Philadelpheia, Kibyra, Mostene und die Stadt der Hyrcaner sie jedenfalls nicht haben, die meisten andern mit einem bisweilen mit Binden versehenen polosartigen Kopfschmuck versehen sind, und allein die Hierokaisareia und vielleicht auch die Ephesos sicher eine Krone mit ordentlichen Zinnen tragen, so folgt daraus, dass sie kein nothwendiges Attribut ist. Dass sie ferner nicht die Trägerin als Personification der wirklichen Stadt charakterisirt, beweist ihre Verwendung bei der Tyche und der Aphrodite auf Kypros. Die Tyche und Aphrodite erscheinen dadurch vielmehr nur als πολιοῦχοι θεοί, und ebenso darf daher auch die Personification einer Bürgerschaft, weil sie die Mauern beschirmt, die Mauerkrone tragen. Bei der Einzelbetrachtung halten wir uns nicht an die Reihenfolge der Personificationen an der Basis, sondern beginnen mit denen, die uns einen festen Boden gewähren. Fast die Mitte der Rückseite nimmt die Personification von Myrina (Jahn a. a. O. p. 138 ff. t. III, 8) ein. Dieselbe stellt sich als eine Orakel ertheilende Priesterin des Apollo dar. Den Lorbeer in der Linken lehnt sie an einem Dreifusse, auf dem sich der runde Aufsatz befindet, auf welchem sonst Apollo, Themis oder Pythia sitzen. Die Gründungssage, welche eine Amazone Myrina nennt, fällt hier von selbst weg; wenn wir aber erfahren, dass zu Myrina das Orakel Gryneion gehörte, so erkennen wir in der Priesterin des Apollo ein deutliches Bild der dem Apollo dienenden Bürgerschaft, wie Cicero[10]) in ganz verwandter Ausdrucks-

10) In C. Verrem act. II, lib. IV, cap. 50, § 111: Etenim urbs illa etc.

weise die Einwohnerschaft des sicilischen Henna als sacerdotes, accolae atque antistites Cereris bezeichnet. Gleich links von Myrina steht Kibyra (a. a. O. p. 137 f. t. III, 7) in der Gestalt eines kühnen zum Kampfe gewaffneten Mädchens. Mit kurzem Chiton und Stiefeln bekleidet, hält sie Speer und runden Schild in der Linken; ein mächtiger Helm ziert ihr Haupt. Jahn nennt sie zwar eine Amazone, kann sich dabei indess einerseits nicht verhehlen, dass eine Amazone ohne offne Brust und mit grossem runden Schilde für die entsprechende Zeit ungewöhnlich ist, und dass andrerseits auch gerade hier eine Gründung durch eine Amazone nicht überliefert ist. Nun hatte Kibyra früher aber ein beträchtliches Contingent an Reiterei und Fussvolk ins Feld gestellt und war noch die Hauptstadt eines Conventus; es entsprechen sich demnach wieder der kriegerische Charakter der Personification und derjenige der Bürgerschaft. Dass endlich sowohl hier als bei der Myrina eine Erklärung der Gestalten als Personificationen der Städte selber ausgeschlossen ist, versteht sich von selber. Die nächste Stelle mögen Temnos und Tmolos (p. 136 f. t. III, 6 u. p. 134 f. t. II, 4) einnehmen, welche beide als Jünglinge mit bakchischen Attributen dargestellt sind; dieser führt in der erhaltenen Linken den Thyrsos, in der Rechten wahrscheinlich den Kantharos, jener hat die Nebris und neben sich eine Weinrebe. Beides waren dionysische Städte d. h. in Folge ihres Weinreichthums Hauptsitze des Dionysoscultus. Wenn es auch an sich möglich wäre in beiden Gestalten den an erster Stelle in diesen Städten verehrten Gott Dionysos als Vertreter derselben zu erkennen, so brauchen wir andrerseits auch keinen Anstand zu nehmen, hier entsprechend der Myrina, Aigai und Ephesos dionysische Bürgerschaften verkörpert zu sehen; denn dass wir für weibliche Städte — dass Temnos und Tmolos Feminina sind, ist von den Erklärern mitunter ausser Acht gelassen — männliche Bildungen finden, ist deshalb nicht auffällig, weil die Bürgerschaft als δῆμος männlich ist und man einen Jüngling mit bakchischen Attributen vielleicht für würdiger hielt als eine einer Bakchantin ähnliche Gestalt. Ganz unrichtig ist es dagegen jedenfalls, wenn Purgold (Arch. Bemerk. zu Claudian u. Sidonius p. 12) in dem Tmolos unsrer Basis den „weintragenden Tmolos" personificirt sieht. Erstlich gehört kein Berg zwischen die Städte, dann wird, wie wir unten nachweisen, ein Berggott erst durch die Darstellung auf dem realen Berge charakterisirt und endlich würde diese Annahme, selbst falls sie möglich wäre, für den verwandten Temnos nicht gelten, weil die Stadt dieses Namens nicht weit von Smyrna liegt, das Gebirge aber weit im Innern des Landes auf der Grenze von Mysien und Lydien. In der Mitte der zweiten Schmalseite steht Aigai (p. 149 f. t. IV, 13), eine weibliche Gestalt in langem überfallendem dorischen Chiton, der nur auf der linken Schulter befestigt die rechte Brust frei lässt. In der Linken führt

sie sicher den Delphin, während die Lanze in der Rechten wahrscheinlich als Dreizack zu ergänzen ist. Aigai lag nicht am Meere, doch scheint der Poseidoncult in allen Orten dieses Namens heimisch gewesen zu sein. Da nun Delphin und Dreizack, weil an Meerherrschaft hier nicht zu denken ist, unbedingt auf Poseidoncultus hinweisen und da z. B. in einem Gemälde des Ismenias (Plut. vit. X oratt. p. 843 e. f. Brunn, Kg. II, 258) die Ueberreichung des Dreizacks geradezu die Uebergabe des Priesterthums des Poseidon ausdrückt, so ist nach demselben Princip in der Aigai auch eine dem Poseidon dienende Bürgerschaft zu erkennen.

Nachdem wir an fünf Gestalten dasselbe Bildungsgesetz nachgewiesen haben, dürfen wir bei den engen Grenzen, die dieser Arbeit gesteckt sind, etwas schneller vorwärtsgehen. Philadelpheia (p. 134, t. II, 3), ein Ort reich an Götterfesten, ist als eine fromme Stadt durch eine Priesterin gegeben; die Stadt der Hyrcaner (p. 148, t. III, 11), deren Bürgerschaft aus Makedonern bestand, die etwa als Wehr gegen die Galater dort angesiedelt waren, durch eine kurzbekleidete weibliche Gestalt mit makedonischem Filzhut; Mostene (p. 149, t. IV, 12), ein jugendlich blühendes Mädchen mit Fruchtschurz und Blumen oder Fruchtgewinde in der gesenkten Rechten, bezeichnet sehr wohl eine obstausführende Stadt, wenn anders aus der alleinstehenden Erwähnung der Μοστηνὰ κάρυα bei Athenaeus (II, 52b.) ein solcher Schluss erlaubt ist; obwohl hier andrerseits auch die Annahme einer Personification der Stadt selber an sich nicht ausgeschlossen wäre, so ist sie doch nicht nothwendig und wird dadurch, dass diese Auffassung bei allen übrigen Städten unmöglich ist, hinfällig. Kyme (p. 135f. t. II, 5) hat zwar ihr charakteristisches Attribut verloren, ist aber jedenfalls nicht der Gründungssage entsprechend als Amazone gebildet, sondern vielmehr der Aigai, in welcher wir den Poseidoncultus ausgesprochen fanden, in ihrer ganzen Erscheinung am Nächsten verwandt; sollte sich daher der Dreizack, welchen man in ihrer Hand vermuthet, wirklich nachweisen lassen, würde sie ebenfalls als eine dem Poseidon ergebene und vielleicht zugleich als eine seefahrende Bürgerschaft zu erklären sein. Die Magnesia (p. 128, t. I, 2) ist ferner zu zerstört, um sie näher beurtheilen zu können, wogegen die Darstellung der Hierokaisareia (p. 150 t. IV, 14) zwar ziemlich wohl erhalten, die Stadt selber uns dafür aber zu wenig bekannt ist, als dass wir zu einem sicheren Schlusse gelangen könnten.

Eine eingehendere Behandlung erfordern noch Sardeis, Apollonidea und Ephesos. In der Gestalt der ersteren (p. 128 ff. t. I, 1) möchte Jahn mythologische Beziehungen auf einen Landesheros Tylos sehen, ohne dieselben indess mit Bestimmtheit in Anspruch zu nehmen. Gewiss würde man auch nicht anstehen, solche zuzugeben, wenn dasselbe bei den andern Städten der Fall wäre. Da wir dergleichen aber bisher nicht gefunden haben, so ist es unsre Pflicht

nach einer andern Erklärnng zu suchen, welche Jahn selber uns zufällig durch eine von ihm angeführte Stelle des Nonnos[11]) an die Hand gibt. Dort wird Sardeis die Amme des Plutos genannt. Da wir nun ebenfalls bei der Tyche den Plntos so zn sagen als Attribnt finden, so verhietet uns nichts in der vorliegenden Gruppe die Personification des reichen Sardeis mit dem Plutosknaben anzunehmen. Apollonidea (p. 147, 1 t. III, 10), eigentlich Apollonis, ist in kurzer Bekleidung dargestellt; das Attribut, welches sie in ihrer Rechten hält, ist unkenntlich. Auf eine Amazone, für welche Jahn die Gestalt zn halten geneigt ist, führt nichts bestimmter hin; dieselbe gleicht vielmehr im Allgemeinen der neben ihr stehenden Stadt der Hyrcaner, welche, wie wir oben gesehen haben, eine makedonische Colonie ist, und es erweist sich in der That eine nähere Verwandtschaft beider mit Hülfe der von Jahn erwähnten (XIII, p. 625) und einer zweiten von ihm nicht angeführten Stelle des Strabo.[12]) Aus der ersten lässt sich nämlich vermuthen, dass Apollonis wie die makedonische Niederlassung Thyateira an der Strasse von Pergamon nach Sardeis gelegen, gleich dieser ein militärisch wichtiger Punkt sei. Zur Gewissheit wird diese Vermnthung durch die zweite Stelle, wo es heisst, dass Aristonicus bei seinem Aufstande sich Thyateira's, Apollonis' und andrer fester Plätze hemächtigt habe. Demnach ist die Stadt Apollonis von Attalos und Eumenes vielleicht nicht nur nach ihrer Mutter Apollonia genannt, sondern auch wohl von ihnen befestigt; jedenfalls zeigt die Darstellung der Stadt aber auch hier wieder deutlich den Charakter der Bewohnerschaft. Während Kibyra als grösserer Waffenplatz durch ein Mädchen in voller Bewaffnnng dargestellt wurde, genügte für kleinere wehrhafte Gemeinwesen wie die Stadt der Hyrcaner nnd Apollonis ein Mädchen in kriegerischer Bekleidung. Am verwickeltsten ist endlich die Darstellung der Ephesos (p. 141 ff. t. III, 9). Diese erscheint einzig als wirkliche Amazone mit entblösster rechter Brust; aber nicht wegen der Gründnngssagen ist sie so dargestellt, sondern als Dienerin der Artemis. Dass der Dienst der Artemis der Grundgedanke der Gestalt ist, hestätigt sich einerseits durch das neben ihr auf einer Säule stehende Bild der Göttin — man erinnere sich des Dreifusses der Myrina —, andrerseits vielleicht auch durch die Flammen auf ihrem Haupte, die hisher noch einer Erklärnng bedürfen. Mit Recht verwirft Jahn die Meinung von Bulifon und Gronovius, welche darin eine Hindeutung auf den Tempelbrand des Herostratos sahen, und ebenso die Ansicht Hirts, der in denselben eine Anspielung auf die Menge der Opfer erkannte, von denen die Altäre der grossen Göttin täglich brannten.

---

11) Dion. XIII, 467 f.:

. . . . . καὶ οἳ Πλούτοιο τιθήνας
Cάρδιας εὐώδινας (ἔχον) . . . . .

12) XIV, p. 646: πρῶτον μὲν οὖν παρειcέπεcεν εἰc Θυάτειρα, εἶτ' Ἀπολλωνίδα ἔcχεν, εἶτ' ἄλλων ἐφίετο φρουρίων.

Wie jedoch, wenn in den Flammen ein Hinweis auf die Heiligkeit der Stadt läge, die sogar von sich behauptete, die Geburtsstätte des Apollo und der Artemis (Tac. Ann. III, 61) zu haben, deren Heiligthum in ganz Kleinasien im höchsten Ansehen stand? Es ist bekannt, dass die Griechen seit den ältesten Zeiten die Götter von einem übernatürlichen Lichtglanze umflossen dachten. Während dies in der Malerei seit Alexander durch Nimbus und Strahlenkranz bezeichnet wird, zwei Attribute, die immer mehr zum Ausdruck der Göttlichkeit überhaupt werden, musste die statuarische Kunst den Nimbus als etwas für das Auge Beleidigendes vermeiden, und ist auch der Strahlenkranz selbst in Reliefs nur äusserst sparsam zur Anwendung gelangt (Stephani, Nimbus u. Strahlenkranz p. 3 ff., 97, 95). Wenn wir nun jedoch andrerseits bei Homer (Σ 203 ff., 225 f., vgl. E 4 ff.) und dann wieder bei Vergil (Aen. II, 681 ff., vgl. X, 270 f.) den göttlichen Lichtglanz als Flammen auf dem Haupte erscheinen sehen, so sind wir berechtigt auch in der plastischen Kunst die Flammen als eine weit mehr als Nimbus und Strahlenkranz den besonderen Forderungen derselben entsprechende Form des übernatürlichen Lichtes zu erwarten. Dürfen wir daher die Flammen der Ephesos in dieser Weise erklären, so wäre durch sie der Schutz der Gottheit bezeichnet, in welchem die Stadt als Dienerin der berühmtesten Artemis steht, die Heiligkeit, welche mit Nothwendigkeit von der Gottheit auf ihre Priesterin übergehen muss. Aber noch zweierlei Attribute bleiben übrig: die Aehren und der Mohn in der Rechten und die Maske unter dem linken Fusse. Erstere sind von Jahn speciell auf die Fruchtbarkeit der Gegend gedeutet. Da wir bisher jedoch noch bei keiner Stadt mit Nothwendigkeit auf eine Darstellung des Locals hingewiesen wurden, und da auch bei der Ephesos selber bisher die Bürgerschaft im Vordergrunde stand, so möchten wir Aehren und Mohn allgemeiner auf den Reichthum der Stadt beziehen, wie auch die Tyche und verwandte Gestalten ebensowohl mit diesem Attribute als mit dem Füllhorn und dem Plutosknaben dargestellt werden (vgl. Plin. N. H. XXXIV, 77; Campana opp. di ant. plast. 16, 17; Theocr. Id. VII, 157 u. a.). Während die Maske selber endlich bei den Flüssen behandelt werden wird, fragt sich hier nur, was durch sie ausgedrückt werden soll, die Lage der Stadt am Flusse oder ihre Herrschaft über ihn. Das letztere erkennt Jahn und, wenn wir sehen, wie stolz die Figur den Fuss auf die Maske setzt, so werden wir nicht anstehen, ihm zu folgen. Fassen wir nun schliesslich alles über die Ephesos Gesagte zusammen, so erkennen wir auch in ihr die Stadt nicht nach ihrer landschaftlichen Seite, sondern nach dem, was ihre Bürgerschaft auszeichnet.

Es dürfte hiermit dargethan sein, dass in allen Personificationen der Basis das verwandte Bildungsprincip, welches der gemeinsame Anlass der Errichtung erwarten liess, auch wirklich nachweisbar ist. Ohne Bezug auf Gründungssagen, sowie ohne Rücksicht auf

das landschaftliche Bild der Städte ist in ihnen das, was die Bürgerschaft aus einer jeden Stadt gemacht hatte, und was demnach die Bürgerschaft auszeichnete, zum Ausdruck gebracht. Sie stehen also in der genauesten Beziehung zu den Städten im Festzuge des Ptolemaios, nur dass man sich dort mit einer allgemeinen Bezeichnung begnügte, während hier nach Art der Personificationen einzelner bestimmter Länder die Charakterisirung ins Einzelne gehen musste, um die Eigenthümlichkeiten der verschiedenen Städte wiederzugeben. Die Einzelbetrachtung griechischer Städtepersonificationen, die wir hier nicht weiter fortsetzen, bestätigt daher, dass das Volk, die Bürgerschaft es ist, was in ihnen dargestellt ist, nicht aber das Local. Auf die Städtepersonificationen bei den Römern näher einzugehen, unterlassen wir; wir bemerken nur, dass sie entsprechend der untergeordneten Bedeutung der Städte gegenüber den Provinzen weit seltener vorkommen und verweisen hinsichtlich der Roma, die theils als Inbegriff der Stadt Rom, theils aber auch als Inbegriff der römischen Weltherrschaft eine ganz gesonderte Stellung einnimmt, auf Wissowa (De Veneris simulacris Romanis p. 53), wo die wichtigste Litteratur angegeben und eine besondere Behandlung der Romabildungen in Aussicht gestellt ist.

Unter den Städtegottheiten, zu denen vielleicht auch die im Vorigen besprochene Athene gehört, behandeln wir allein die Tyche von Antiochia. Es veranlasst uns zu dieser Wahl der Umstand, dass sie von manchen Seiten als landschaftliches Naturbild[13]) aufgefasst wird. Unsre schriftlichen Quellen über diese Göttin sind Pausanias und Malalas. Ersterer giebt kurz an, Eutychides habe den Syrern am Orontes eine Tyche gemacht, die bei den Einheimischen in grossen Ehren stände (VI, 2, 7); dass die Tyche von Antiochia gemeint sei, erfahren wir nicht, dass der Orontes mit dargestellt war, kann man höchstens aus der Ausdrucksweise vermuthen. Malalas (Chronogr. XI p. 200f. u. 276 ed. Bonn. Vgl. O. Müller, Antiq. Antioch. bes. p. 41, Anm. 10) berichtet andrerseits von zwei Tychen von Antiochia, ohne jedoch bei einer von beiden den Namen des Künstlers zu nennen. Die eine, die Tyche von Antigonia ist noch zur Zeit der Seleukiden nach Cilicien gekommen, die andre, die von Antiochia, welche über dem Orontes sitzend dargestellt ist, steht dagegen fortdauernd in den grössten Ehren. Da nun die bei Pausanias genannte syrische Tyche des Eutychides wenigstens vermuthungsweise mit dem Orontes dargestellt war und sicher besonderes Ansehen genoss, so liegt es trotz der in letzter Zeit (Arch. Zeit. 1866 p. 255 ff.) von Michaelis

13) In Bezug auf die Landschaftlichkeit der Tyche ist am weitesten gegangen Woermann (Landschaft in d. Kunst d. alten Völker, p. 266), wenn er sagt, dass dieselbe sich „als nicht viel mehr als eine reflectirte landschaftliche Personification" charakterisire und dass die ganze alte Kunst keine Gruppe „von ähnlich bedeutendem landschaftlich plastischem Gehalt" aufzuweisen habe.



mit Recht hervorgehobenen Bedenken doch noch immer am nächsten in der antiochenischen Tyche bei Malalas das Werk des Eutychides zu erkennen. Wenn daher die bekannte vaticanische Statue, der unsre Besprechung gilt, eine Replik der von Malalas und Pausanias besprochnen Göttin ist, so ist es für uns werthvoll, zu constatiren, dass demnach beide Schriftsteller sie nicht Antiochia, sondern Tyche von Antiochia nennen.

Schon nach der Annahme Visconti's, welcher dann auch Ottfried Müller (a. a. O. p. 36) und andre beigetreten sind, sitzt die Tyche auf dem Berge Silpius. Vorausgesetzt, dass dieselbe wirklich die Personification der Stadt sei, so müsste Antiochia bei der Errichtung der Tyche auch dort gelegen haben. Die Stadt wurde nun aber ursprünglich nicht nur nicht auf dem Silpius, sondern gerade in einiger Entfernung von dem sehr steilen Berge, dessen Verheerungen man fürchtete, in der Ebene unmittelbar am Orontes angelegt und die Tyche nicht etwa später, sondern gleich bei der Gründung aufgestellt (Müller a. a. O. p. 24 u. 27).[14]) Es folgt daraus, dass die Tyche in keinem Falle auf dem Silpius sitzt, sondern vielmehr wahrscheinlich am Ufer des Orontes, das nach neueren Reisenden[15]) ganz, wie wir es bei der Gruppe sehen, mitunter steil abgerissen ist, und an dem die Göttin auch ursprünglich ihre Aufstellung gefunden. Endlich werfen wir einen Blick auf die äussere Erscheinung der Tyche, ob dieselbe eine landschaftliche Erklärung nothwendig macht, oder ob sie sich aus dem Begriffe der Tyche und der Auffassung der alexandrinischen Zeit zur Genüge erklärt. Die Aehren — auf Münzen vielleicht aus besondrer Veranlassung mitunter eine Palme — brauchen jedenfalls nicht speciell auf den Bodenreichthum der Gegend zu gehen, sondern können allgemein als Symbol des Segens gelten, wie wir sie mit dem Mohn zusammen auch bei der Demeter und dem Bonus Eventus finden (vgl. S. 263). Das Motiv, welches Brunn in seiner Künstlergeschichte (I, 412 f.) so fein schildert, zeigt zwar nichts von der ernsten strengen Auffassung der besten Periode, dürfte aber unter apollinischen und bakchischen Darstellungen der Zeit hinsichtlich des Genrehaften nicht ohne Parallele sein. Wenn sich demnach die Gestalt allein aus dem Begriffe der Tyche erklärt und wir nun bedenken, dass nicht die allgemeine Tyche dargestellt werden sollte, sondern die von Antiochia, die ihren Sitz am Orontes hat und an den Ufern dieses Stromes waltet, so müssen wir zugeben,

14) In die Angabe des Malalas, dass die Tyche von Antiochia gleich bei der Gründung der Stadt errichtet ward, ist um so weniger ein Zweifel zu setzen, weil ja auch die nur von 307—300 v. Chr. bestehende Stadt Antigonia schon ihre Tyche gehabt hatte.

15) Richter, Wallfahrten im Morgenlande, p. 283. Derselbe berichtet zugleich, p. 281, der Berg Silpius sei so steil, dass er nie bebaut gewesen seine könne; auch beweisen zahlreiche Gräber, dass derselbe der Ueberlieferung gemäss ursprünglich nicht einmal in die Befestigungen der Stadt einbezogen war.

dass ein Künstler diese Aufgabe nicht wohl feiner und gefälliger lösen konnte, als indem er Tyche und Fluss zu einer so schönen Composition verband, dass dieselbe auch für andre Städte häufig nachgeahmt wurde. Bei dieser Erklärung der Gruppe bedürfen wir des landschaftlichen Elementes in der Tyche selber nicht. Dass im Flussufer etwas Landschaftliches liegt, wird Niemand leugnen; aber zu behaupten, dass die Tyche deshalb selber Landschaft sei, wäre dasselbe, als wenn man einen am Ufer sitzenden Fischerknaben deswegen weil er dort sitzt als Landschaft bezeichnete. Die Annahme eines landschaftlichen Elementes in der Tyche ist vielmehr aus den mannigfachsten Gründen unmöglich. Die schriftlichen Quellen redeten nur von einer Tyche, nie von einer Personification der Stadt, geschweige denn einem anthropomorphischen Naturbilde; eine Stadt in sanft geneigter Ebene ist noch viel weniger als eine Bergstadt einer sitzenden weiblichen Gestalt zu vergleichen, ja eine Phantasie, welche in den äusseren Erscheinungsformen der Natur menschliche Gestalten sieht, ist den Griechen überhaupt fremd. Ein indisches Beispiel (Meghadûta Stenzler 63 ff.) wird den Gegensatz, in welchem nicht allein die Tyche, sondern auch die Personificationen von Ländern und Städten zu anthropomorphischen Naturbildern stehen, ins hellste Licht stellen:

Auf seinem (sc. des Götterberges) Schoosse, wie auf dem des Geliebten
Wirst Du nicht verkennen, wenn Du sie erblickst, o Du nach Lust wandelnder
65. Die Alakâ (Stadt des Reichthumgottes), deren herabsinkend durchsichtig Kleid die Gangâ (Ganges) ist,
Die zu Deiner Zeit (i. e. wenn Du kommst o Wolke) eine wasserdurchströmte Wolkenmasse hoch mit ihren Palästen trägt,
Wie ein liebend Mädchen das Haar mit Perlenketten durchflochten.

Eine derartige Anschauungsweise ist den Griechen jeder Zeit fremd geblieben; man bleibe daher streng bei der Benennung: Tyche von Antiochia. Nachdem wir bei derjenigen Stadtgottheit, die am meisten als Naturpersonification gegolten, den Nachweis geführt haben, dass sie keine solche ist, brauchen wir auf andre Städtegottheiten nicht mehr einzugehen.

III.

Meer.

Das Meer war seiner wechselvollen Natur gemäss sehr reich an Gestalten. Wir verschieben die Betrachtung der Wesen, welche dem späteren Meerthiasos angehören, wir meinen in erster Linie die Nereiden und Tritonen, bis wir zu den ihnen entsprechenden Nymphen und Satyrn kommen, und beschäftigen uns hier nur mit dem Elemente

selber. Eine eigentliche mythologische Personification desselben, die nach Art der Erde im Cultus verehrt und als volle Individualität in Sagen verflochten wäre, scheint in nationalgriechischer Zeit nicht vorzukommen. Der Pontos des Hesiod ist, wie Welcker treffend bemerkt, vielmehr eine kosmogonische Potenz als eine wirkliche Gottheit. Die Amphitrite (vgl. Welcker a. a. O. I, 650; Nägelsbach, Hom. Theol. 83) bezeichnet, der Ilias unbekannt, in der Odyssee (γ 91; ε 422; μ 60. 97) das Meer; da jedoch alle Beiwörter, welche ihr gegeben werden, auf das wirkliche Meer gehen können und jedenfalls keins mit Nothwendigkeit ein menschlich gestaltetes Wesen voraussetzt, so scheint sie dort noch nicht als menschlich gestaltete Persönlichkeit gedacht, während sie bei Hesiod (Theog. 243. 254. 930 ff.) andrerseits wohl voller menschlicher Gestalt theilhaftig geworden ist, aber als Nereide nicht mehr das Meer personificirt. Die Thalassa wird ferner nicht wohl vor dem Hellenismus zu einer Personification gelangt sein, denn Thalassa als Name einer Hetaire (Athen. XIII, 567 c) setzt nicht voraus, dass man sich das Meer selber in menschlicher Gestalt dachte — statt eine Hetaire unbeständig wie das Meer zu nennen, nannte man sie gleich Meer (vgl. Athen. a. a. O. d die Klepshydra) — und auch die Angabe des Diodor (V, 55), dass das Meer die Mutter der Telchinen sei, braucht in dieser Form keine alte rhodische Sage zu sein, sondern es waren die Telchinen in der älteren Zeit vielleicht nur im Sinne der Aphrodite Anadyomene als dem Meere Entstiegene meergeboren (vgl. auch Pind. Bergk[3] Fr. 64: Δᾶλος πόντου θυγάτηρ). Während sich demnach durchaus keine Anhaltspunkte dafür finden lassen, dass die Thalassa in dieser Periode schon zu einer mythologischen Person geworden sei, ist der Okeanos in der älteren Zeit zu den Flüssen zu zählen. So ist er bei Homer (Φ 195 ff.; Ξ 201 ff.; 245 f.) z. B. wie der Xanthos zugleich Fluss und göttliche Person. Aischylos, welcher ihn im Prometheus als mythologische Person auf die Bühne bringt, scheint darauf zwar an einer Stelle (299 ff.), wo er sagt, Okeanos habe seine ἐπώνυμον ῥεῦμα verlassen, Gott und Fluss zu scheiden; doch ist das wohl nur eine Concession an die Speculation seiner Zuhörer, die den Gott auf einem greifenartigen Thiere ankommen sehen, da er kaum 200 Verse vorher (v. 137 ff.) noch beide identificirt hat. Finden wir somit in der eigentlichen griechischen Zeit keine Personification des gesammten Meeres, so darf uns dies trotzdem kaum Wunder nehmen, da vielmehr das ganze Reich individueller Gottheiten, welches im Meere waltete, einer solchen widerstreben musste.

Ein Wandel tritt ein mit dem Hellenismus. Sei es, dass man sich zuerst gewöhnte, früher individuelle Gottheiten, wie Nereus, Amphitrite und andre auf das Element selber zu übertragen und dem entsprechend auch allgemein eine Thalassa annahm, sei es, dass man an die schaumgeborne Aphrodite und Aehnliches anknüpfend das Meer der Erde entsprechend zur wirklichen Mutter machte, und,

nachdem die Persönlichkeit geschaffen war, dann auch die Geburten vermehrte. In poetischer Personificirung finden wir die Thalassa zuerst bei Antipater Sidonius und Meleager von Gadara, welche sie in ihren Epigrammen (Anth. Pal. V, 180, 5; XVI, 178) als Mutter der Aphrodite feiern, in der Kunst als Personification mit Sicherheit erst an der S. 242 genannten Basis des Weihgeschenks des Herodes Atticus in Corinth, und zwar in Verbindung mit der Aphrodite. Während wir endlich die Zeit zweier Statuen desselben Tempelbezirkes (Paus. II, 1, 7 u. 9) nicht kennen, bietet der ältere Philostratos (Im. II, 16 p. 363 l. 17 ff. Vgl. Brunn, Erst. Verth. 288) wahrscheinlich ihrer begrifflichen Natur entsprechend ruhig gelagerte Personificationen der beiden Meere, welche den Isthmos bespülen. Abzuweisen ist es dagegen, wenn Helbig (a. a. O. n. 1184 u. 1258) ein bei der Befreiung der Andromeda forteilendes Weib und auf einem Phrixosbilde gar eine am Ufer stehende, erstaunt und erschreckt die Hände erhebende Gestalt als eine Thalassa bezeichnet. Denn erstlich könnte man, wo nur ein Meer in Betracht kommt, auch nur von der Thalassa sprechen und zweitens müsste eine solche entsprechend den oben besprochenen Ländern ruhig gelagert dargestellt sein. Eine Philostratosstelle (Im. I, 27 p. 332 l. 26 ff.) endlich, wo man in γλαυκὰ γύναια mehrere Thalassai bei einem Meere erkennen wollte, ist durch eine Conjectur von Kayser[16]) sicher geheilt.

Da selbst in mythologischem Zusammenhange das Meer erst spät zu einer Personificirung und Personification gelangt zu sein scheint, so ist es nur natürlich, dass wir eine Personificirung oder Personification desselben als theilnehmender Landschaft weder in griechischer, noch in hellenistischer Poesie und Kunst finden.

Bei den Römern tritt gerade in dieser Hinsicht in der Poesie wieder überall die Personificirung, in der Kunst die Personification ein. Nereus, Doris, Thetis[17]), Amphitrite gelten als Bezeichnungen des Mittelmeeres oder einzelner seiner Theile, während Oceanus und Tethys andrerseits das Weltmeer bedeuten. So spricht Claudian von einer Thracia Amphitrite (XXVI, 337), einer Gaetula Thetis (XXXIII, 149), einem mittelländischen Nereus (V, 303), aber nur von einem Britannus (XXIX, 40 f.) und Cantaber (70 f.) Oceanus, einer Hispana, Germana (XVII, 50), Hibera (XXXVI, 319 f.), Cimbrica

16) Es ist zu lesen: γράφοι δὲ καὶ τὸν Ὠρωπὸν νεανίαν ἐν γλαυκοῖς γυναίοις· τὸ δὴ ἐπὶ θαλάττῃ (st. τὰ δέ ἐστι θάλατται). Dass γλαυκός hier nicht auf die Farbe geht, sondern im Sinne von θαλάσσιος, marinus steht, dürfte aus Schol. Theocr. VII, 59 hervorgehen; die γλ. γ. sind Nereiden, welche auch von Statius (Silv. III, 2, 34) als glaucae sorores bezeichnet werden.

17) Zu Nereus vgl. Lucan. Phars. Weber I, 554; II, 588, 713 (Hic primum rubuit civili sanguine Nereus von einem Gefecht im Euripus); ferner Statius, Silv. II, 2, 74 f., III, 2, 16. 74. Wenn Markland Stat. Silv. IV, 6, 18 richtig Erythraeae Thetidis liest, wird auch das rothe Meer als inneres Meer noch wie das Mittelmeer behandelt.

Tethys (XXVI, 335). Der Aegaeus geräth bei dem Gigantenkampfe in Schrecken (XXXVII, 117), die zurückgetretene Tethys bleibt beim Nahen der Megaira unbeweglich stehen (III, 132 f.). Diesen Personificirungen der Dichter — denn vor einer Personification des Meeres in der Natur scheute sich doch selbst der Römer — entsprechen in der Kunst folgerichtig Personificationen, welche gleich der Tellus überall gebraucht wurden, wo es galt, den Begriff Meer oder ein locales Meer bezw. Meerlocal bildlich darzustellen. Ersteres hat auf dem Wiener Kameo statt, während letzteres am häufigsten auf Sarkophagen vorkommt. Wir finden hier, stets gelagert, sowohl weibliche als männliche Gestalten und einige Male auch beide zugleich (Gerhard A. B. 39); bisweilen dient ihnen ein Delphin oder Seedrache (Gerh. a. a. O. Wieseler a. a. O. Clarac M. d. sc. pl. 210) zur bestimmteren Charakterisirung, da Meer und Fluss sich so nahe stehen, dass ohne ein solches Kennzeichen eine bestimmte Entscheidung oft nicht zu geben ist. Mit Unrecht macht deshalb Foerster (Raub u. Rückkehr der Persephone p. 160 ff.) eine solche männliche Meerespersonification mit Seedrachen zur Personification des sonst ganz unbekannten kleinen Sees Pergus (Ovid Met. V, 385 ff.). Abgesehen davon, dass wir bei einem so kleinen Gewässer viel eher eine Nymphe erwarten müssten, ist man bei diesen Nebenfiguren, die in den Darstellungen derselben Scene (vgl. unten) beliebig wechseln, auch gar nicht berechtigt, mythologische Gelehrsamkeit anzuwenden. Was endlich die Benennung der Meeresdarstellungen auf Sarkophagen betrifft, so dürfte die Bezeichnung Oceanus, welche, wie wir sahen, in der Regel nur vom Weltmeer gebraucht wird, in mythologischen Darstellungen, die doch meist am Mittelmeer localisirt sind, nicht zutreffend sein. Es kann vielmehr, da Bezeichnungen wie Tyrrhenus, Hatria, Aegaeus zu speciell erscheinen, eine männliche Gestalt am besten Nereus genannt werden, während bei den weiblichen die Wahl zwischen Doris, Thetis und Amphitrite schwer fällt. Ueber eine blosse Maske zur Andeutung des Meeres wird unter den Flüssen gehandelt werden.

IV.

Flüsse und Quellen.

Nicht minder als der mütterliche Erdboden ist auch das lautere quellende und rinnende Wasser dem kindlichen Menschen heilig, sei es, dass er es unmittelbar verehrt, sei es, dass er an eine Gottheit glaubt, die in dem Flusse oder in der Quelle waltet. Dem Griechen sind Fluss und Quelle an sich heilig, der Römer scheidet auch hier, wie wir sehen werden, ein Geistiges, welches er verehrt, von der Materie.

Der Xanthos des Homer spricht (Φ 213) zwar ἀνέρι εἰσάμενος aus dem tiefen Strudel, sagt aber gleichzeitig (v. 217) ἐξ ἐμέθεν

γ᾽ ἐλάcαc πεδίον κάτα μέρμερα ῥέζε; in der hesiodischen Theogonie (v. 337—370) sind die wirklichen Flüsse und Quellen die Kinder des Okeanos und der Tethys; im zweiten homerischen Hymnus (v. 66 ff.) unterredet sich Apollo mit der Quelle Telphusa in ihrer natürlichen Gestalt. Bei Aischylos (Sept. 273 ff.) werden den Quellen der Dirke und den Wassern des Ismenos Opfer gelobt, die Danaiden wollen die argivischen Flüsse, welche nährenden Trank durchs Land ergiessen, durch Hymnen feiern (Suppl. 1027 ff.), des Pleistos' Quellen werden in den Eumeniden (v. 27 f.) neben der Kraft des Poseidon angerufen. Bei Euripides (Troad. 205 f.) wird die Peirene ein hehres Wasser genannt, Ströme mit ihren Quellen sind heilig (Med. 410, 846) und Krathis nährt und beglückt durch göttliche Quellen ein an trefflichen Männern reiches Land (Troad. 228 f.). Noch Theocrit (Id. VIII, 33 ff.) lässt den Menalkas, der für seine Lämmer Gedeihen wünscht, neben den Thälern das göttliche Geschlecht der Flüsse anrufen. Fluss und Flusspersonification sind demnach identisch, beide werden ὁ ποταμόc genannt, und es ist deshalb unsre Bezeichnung „Flussgott", mit der wir die Vorstellung eines Gottes des Flusses (θεὸc τοῦ ποταμοῦ) zu verbinden geneigt sind, auf griechischem Gebiete nur mit Vorsicht zu gebrauchen oder lieber ganz zu vermeiden.

Bevor wir näher auf das Verhältniss von Fluss und Flusspersonification eingehen, werfen wir einen Blick auf die Entstehung der letzteren. Nicht dadurch, dass der Mensch in der äusseren Erscheinungsform der Flüsse menschliche Gestalten erkannte — es findet sich kein Beispiel, dass ein Fluss in der Natur einer menschlichen Gestalt verglichen wäre, und Aelian[18]) hebt, da ihm der wahre Grund verborgen, mit Recht den Gegensatz zwischen dem natürlichen Flusse und seiner Darstellung durch einen Menschen oder Stier hervor — sondern dadurch, dass man für die nährende befruchtende Kraft des Stromes einen wesensgleichen Ausdruck suchte, wurden die Flüsse zu väterlichen Gottheiten, denen die Quellen als weibliche hilfreich zur Seite stehen. Ebenso sahen die Griechen in den Flüssen nicht wirkliche Stiere, Eber oder Widder, sondern nur die Wesensgleichheit liess sie solche Benennungen wählen, und die Wesensähnlichkeit des wilden und doch wieder zeugenden und befruchtenden Stieres mit dem brausenden und befruchtenden Strome erschien ihnen als eine so grosse, dass der Stier nicht ein dem Cultus angehöriges natursymbolisches Bild blieb, sondern stiergestaltige Flüsse als volle individuelle Persönlichkeiten in Mythen eingeführt wurden.

Die Identität des natürlichen Flusses und des Flusses als einer menschlichen Gestalt, die als volle mythologische Individualität in

18) Var Hist. II, 33: Τὴν τῶν ποταμῶν φύcιν, καὶ τὰ ῥεῖθρα αὐτῶν ὁρῶμεν· ὅμωc δὲ οἱ τιμῶντεc αὐτοὺc καὶ τὰ ἀγάλματα αὐτῶν ἐργαζόμενοι οἱ μὲν ἀνθρωπομόρφουc αὐτοὺc ἱδρύcαντο, οἱ δὲ βοῶν εἶδοc αὐτοῖc περιέθηκαν.

die mannigfachsten Sagen verflochten wurde, konnte nur in einer kindlichen und aller Reflexion entbehrenden Zeit gleich der homerischen Bestand haben. Dort ist der Xanthos natürlicher Fluss und geht doch gleichwohl zur Götterversammlung (Υ 7, 40), dazu wird er in einem Falle, wo er als natürlicher Fluss mithandelnd am Kampfe gegen die Griechen theilnimmt, in einer aus ihm hervorragenden menschlichen Gestalt mythologisch individualisirt (s. p. 269). Poseidon wohnt der Tyro in der menschlichen Gestalt des Flusses Enipeus, der als bei weitem der schönste der Flüsse auf der Erde hinströmt, in dessen Mündung bei (λ 235 ff.), auch der Okeanos wird bald als Strom bald als menschengestaltiges Wesen gedacht (Φ 195 ff., Ξ 201 ff., 245 f.). Der Dichter beschreibt uns keinen dieser Vorgänge genauer, noch erklärt er, wie es möglich war, dass ein Fluss bald in seiner menschlichen, bald in seiner natürlichen Gestalt erscheinen konnte. Die Götter sind bei ihm so freie Persönlichkeiten, so durchaus an keine bestimmte Gestalt gebunden, dass er einfach glaubt, und auch wir nach keinem Warum fragen dürfen, sondern mit ihm glauben müssen. Sobald man jedoch mit der Speculation an dieses Verhältniss von Fluss und Flusspersonification herantrat, musste man entweder zu einer natürlichen Erklärung der Mythen gelangen, oder bewusst oder unbewusst die mythologische Gestalt von dem natürlichen Flusse trennen. So wird im Rhesos des Euripides (v. 348 ff., 919 f.) erzählt, dass eine Muse, während sie den Strymon durchschwimmt, von diesem befruchtet wird, indem derselbe ihr ὑδροειδής beiwohnt, wie auch in einem Fragment des Chairemon (Athen. II, 43c) das Wasser der Körper des Flusses genannt wird. Andrerseits dachten die Griechen beim Acheloos, der gegen Herakles kämpft, bald nicht mehr an den natürlichen Strom, und, wie Pausanias (II, 15, 5) uns berichtet, schieden in Argos später manche von dem Flusse Inachos, der ursprünglich sicher auch der Vater der ältesten Geschlechter gewesen, einen besonderen Stammesheros Inachos, nach dem dann erst der Fluss seinen Namen erhalten haben sollte.

Obwohl wir schon manche der auf die Flüsse bezüglichen Dichterstellen berührt haben, müssen wir doch die Behandlung, welche der Fluss im Zusammenhange der Landschaft in der Poesie erfährt, nochmals ganz speciell ins Auge fassen. Während die Ilias den Xanthos als mithandelnde Person noch mythologisch individualisirt, spricht die Quelle Telphusa im homerischen Hymnus in ihrer natürlichen Gestalt, also nur mehr poetisch personificirt, mit dem Apollo. Da ferner im Rhesos gar an die Stelle eines in einer mythologischen Handlung begriffenen Flusses der natürliche Fluss gesetzt wird, so darf es um so weniger auffallen, dass ein Fluss dort, wo er bloss der Zeuge einer in seiner Nähe vor sich gehenden Handlung seine würde, weder jemals als Personification noch auch nur poetisch personificirt erscheint, sondern höchstens als landschaftlicher

Hintergrund erwähnt oder uneigentlich personificirt wird. Denn, wenn bei der Ankunft des Apollo in Delphi in einem Gedichte des Alkaios (Bergk[2] Fr. 2) der kastalische Quell leuchtender floss und der Kephisos seine Wellen höher hob, so liegt darin nur eine Beseelung zur Hebung der Majestät des Gottes, und wenn Aias (Soph. Aj. 862 f.) von den troischen Quellen und Flüssen Abschied nimmt, so hat ebenfalls nur das statt, was wir in der Einleitung uneigentliche Personificirung genannt haben. Hätte ein Künstler bei dem Tode des Aias etwa trauernde Flüsse dargestellt, so wäre die rührende Wirkung, welche gerade die Abschiedsworte an die Natur haben, zerstört, und besonders hätte er dadurch, dass er an den Flüssen Affecte darstellte, etwas gethan, was ihm sein Vorbild nicht darbot und der Volksanschauung deshalb auch nicht entsprach. Der griechische Dichter schildert uns noch nicht, wie die Landschaft am Menschen Antheil nimmt, sondern nur, wie der Mensch in der Erregung das an sich Leblose menschlich beseelt.

Der Hellenismus geht einmal in dieser Beziehung, sodann aber auch in einer ganz andern Richtung einen Schritt weiter. Bion (Id. I, 31 ff.) dichtet, dass die Flüsse das Unglück, welches die Aphrodite durch den Tod des Adonis betroffen hat, beweinen, und dass andre Theile der Natur in andrer Weise ihren Schmerz äussern. Liegt darin den Griechen gegenüber eine bedeutende Abweichung, so ist gleichwohl auch der Unterschied von der römischen Poesie hier noch ein doppelter. Erstlich findet nämlich die Schilderung einer solchen Theilnahme im Idylle seltener statt, und zweitens lehnt sich die Art der Theilnahme noch an das Wesen der Naturgegenstände an. Der Wiederhall der Adonisklage in Bergen und Wäldern wird zum bewussten Wehruf, in dem Fliessen der Quellen und Flüsse erkennt der Dichter Thränen der Trauer, die Farbenveränderung der Blumen ist ein Rothwerden vor Schmerz; natürliche Vorgänge werden mit zartem poetischen Empfinden zu willkürlichen Gefühlsäusserungen.

Durchaus andere Neuerungen zeigt der Hellenismus in der künstelnden Behandlung der Mythen durch einen Kallimachos. Wo derselbe in dem schon berührten delischen Hymnus die Länder und alles, was in ihnen ist, fliehen lässt und somit die Beharrlichkeit der Localitäten aufgehoben hat, setzt er auch die mythologischen Fluss- und Quellpersonificationen an die Stelle der wirklichen Flüsse und Quellen (v. 75 ff.) und der unmittelbar zur Leto in Beziehung gesetzte Peneios ist zum Theil als natürlicher Fluss poetisch personificirt, und zum Theil nach Art des homerischen Xanthos im Kampfe mit Achill mythologisch individualisirt (v. 112 ff.). Auch hier gehen die Römer weit über die Alexandriner hinaus, indem sie selbst bei Ereignissen der Geschichte und Gegenwart an die Stelle der landschaftlichen Flüsse die Personificationen oder Gottheiten derselben setzen.

Wenn wir uns jetzt vollständig den Römern zuwenden, so gilt

es wie bei den Griechen zunächst das Verhältniss des sogenannten Flnssgottes znm Flusse ans der Poesie festzustellen. Während bei letzteren beide identisch waren, trennen erstere in der Regel ganz bestimmt einen Flussgott und eine Quellnymphe von den Gewässern, in denen sie herrschen. Bei Vergil (Aen. VIII, 31 n. 66 f.) taucht der Tiberinus als deus ipse loci ans dem Wasser empor und sucht nachher wieder die Tiefe[19]), ferner haben viele Flüsse einen eignen Palast mit Hofstaaten in der Tiefe ihrer Gewässer (so der Tiber Claud. I, 265; vgl. XXXVI, 5) und besonders charakteristisch ist die Quelle Cyane bei Ovid (Met. V, 425 ff. u. 465 ff., vgl. 485 ff.). Die Göttin dieser Quelle löst sich nämlich aus Trauer und Gekränktheit in die Wellen auf, deren Göttin sie noch soeben gewesen, sodass die Ceres, als sie an die Cyane kommt, von ihr keine Auskunft mehr über ihre Tochter erhalten kann. Sollte jedoch noch jemand daran zweifeln, dass die Anffassnng der Flüsse in der ursprünglichen römischen Volksanschauung von der in der griechischen in dem Sinne verschieden ist, dass die Griechen den Flnss selber personificirten, die Römer aber einen Gott im Flusse annahmen, so sei er auf die Verwandlungssagen beider Völker hingewiesen. Die griechische Arethnsa wird eine Qnelle (Paus. V, 7, 2 n. a.), der Hirt Selemnos in Achaja zum Flnsse gleichen Namens (ib. VII, 23, 1 f.); der italische Epidius dagegen ein Flnssgott im Sarnus (Sueton. de rhet. 4), die Ilia zur Gemahlin des Tiberinus (Hor. Carm. I, 2, 17 ff.), der Hylas noch bei Valerius Flaccus (Arg. I, 218 f.) zum Gotte einer Quelle. Bei der Macht der griechischen Vorstellungen, welche manche eigenthümlich italischen ganz erstickten oder wenigstens veränderten, ist es indess nicht wunderbar, dass auch bei römischen Dichtern Quell- und Flusspersonificationen vorkommen, und dass es Fälle giebt, wo man schwer entseheiden kann, welche Auffassung dem Dichter vorschwebte, oder solche, wo derselbe geradezu von der einen in die andre übergeht. Beispiele für Personificationen sind der Alpheus und die Arethusa bei Ovid (Met. V, 632 ff.), eine mythologische Individualisirung ist der Volturnns des Statins (Silv. IV, 3, 67 ff.), ein Schwanken zwischen der Gottheit und Personification eines Flusses zeigt endlich der Achelous des ersteren Dichters. Zunächst lädt er den Thesens und seine Begleiter in seine Gemächer, weil der Strom zu stark angeschwollen sei, um passirbar zu sein (Met. VIII, 549 ff.), dann ist er in seinen Reden mit dem Strome identisch (v. 582 ff.) und schliesslich verbirgt er seine bäurischen Züge wieder in den Wellen (IX, 96 f.).

Zuerst wird nns jetzt die änssere Erscheinung der Personificationen und Gottheiten beschäftigen; darauf die Frage, inwieweit der Dichter dieselben benutzt, nm durch sie die Landschaft mensch-

19) Vgl. ib. 72: Tuque, o Thybri tuo cum flumine sancto. Serv. ad e. l.: Adesto Tiberine cum tuis undis. Ennius: Macrobius Sat. VI, 1 p. 499 Jan: Teque pater Tiberine tuo cum flumine sancto veneror.

lich belebt und theilnehmend darzustellen. Während die griechischen Flüsse echt göttliche Wesen waren, sind die römischen mit allen Zufälligkeiten menschlicher Organismen oder überhaupt realer Dinge behaftet. Wenn eine solche Gestalt aus den Wassern emportaucht, so trieft ihr schilfumkränztes Haar (Claud. XXVIII, 162 f.), die Hörner des eisigen Hebrus sind grau vor Kälte (ib. XX, 164 f.) und der Tiber des Claudian (I, 216 ff.) gleicht, wie er daliegt, vielmehr einer Marmorstatue, über die Jahrzehnte hindurch ein Bach herabgeflossen, als einem lebendigen menschlichen Wesen. Auf seinem Haupte wuchert gleichaltriges Schilf undurchdringlich für Wind und Sonne; die wilde Stirn lässt Regen ausströmen; dumpf murmelnde Bäche schwitzen seine Hörner, der Bart löst sich auf in Wellen; von krausem Grase ist sein Hals umwuchert und Wasser träufelt über seine Brust herab. Diesem Tiber, in dem Mensch und Fluss in einander übergehen, vergleiche man den Phasis des jüngeren Philostratos (8. Kayser II, p. 402 l. 20 ff.), als Gegenstück des Hebrus mag der Skamandros seines älteren Verwandten (I, 1, p. 296 l. 23 ff.) wegen seiner versengten Haare gelten. Wenn die Hörner auch in der Kunst weit seltener zu sein scheinen, so ist doch nicht eine grosse Wirkung von Seiten der Typik der Kunstwerke auf die Phantasie der Dichter in Abrede zu stellen. Von dort stammt der Schilf- bezw. Weiden- (Ov. Met. IX, 99) oder Pappelkranz (Claud. XXVIII, 163 f.), von dort auch die Palla (ib. v. 165) und besonders die Urne (ib. v. 168) und das recubare (Stat. Silv. I, 3, 74) der Flüsse. Obwohl nämlich die Urne, wie wir später sehen werden, zum begrifflichen Ausdrucke der durch den Fluss bewirkten Bewässerung dient, und demnach die Personificationen mit diesem Attribute rein begrifflich sind, so werden doch diese begrifflichen Personificationen als lebendige Persönlichkeiten unter die mythologischen aufgenommen; es konnte dies bei den Römern um so weniger Schwierigkeit machen, weil sie gewohnt waren einen Flussgott vom Flusse zu scheiden, und die Urne ihnen daher leicht als die Quelle des Stromes galt, die der Gott bald sanfter und bald stärker strömen zu lassen vermochte. Sowenig also die Urne an sich Anstoss erregt, so unpoetisch ist es gleichwohl, wenn Claudian den Eridanus mit seiner Urne mitten aus dem Flusse hervortauchen lässt, eine Stelle, die wir theils aus diesem Grunde, besonders aber um eine ausführliche Schilderung eines solchen spätrömischen Flussgottes zu geben, hier mittheilen.

XXVIII, 159: Ille caput placidis sublime fluentis
Extulit et totis lucem spargentia ripis
Aurea roranti micuerunt cornua vultu.
Non illi madidum vulgaris harundine crinem
Velat honos. Rami caput umbravere virentes
Heliadum totisque fluunt electra capillis.

Palla tegit latos umeros curruque paterno
Intextus Phaëthon glaucos incendit amictus,
Fultaque sub gremio caelatis nobilis astris
Aethereum probat urna decus.

Solche Gottheiten und Personificationen gebrauchen nun die römischen Dichter und unter ihnen besonders Statius und Claudian nicht nur, wo sie die Theilnahme eines Flusses an mythologischen oder historischen Ereignissen schildern, sondern wo sie nur überhaupt Flüsse und Quellen nennen. Statius sagt zur Verherrlichung der tiburtinischen Villa des Manlius Vopiscus:

Silv. I, 3, 74. Illa recubet Tiberinus in umbra
Illic sulphureos cupit Albula mergere crines.

Derselbe Dichter geht auch bisweilen von der Vorstellung des Flussgottes in die des wirklichen Flusses über:

ibid. v. 70. Illis ipse antris Anienus fonte relicto
Nocte sub arcana glaucos exutus amictus
Huc illuc fragili prosternit pectora musco,
Aut ingens in stagna cadit vitreasque natatu
Plaudit aquas,

ja er spricht sogar auf den blossen Gleichklang der Worte hin von den Nymphen oder Gefährtinnen der Satyrn, wo er die nymphae = Wasser meint und redet die Wasser, welche zum Bade des Claudius Etruscus strömen, in folgender Weise an:

ibid. I, 5, 15: Ite, deae virides, liquidosque advertite vultus
Et vitreum teneris crinem redimite corymbis,
Veste nihil tectae, quales emergitis altis
Fontibus et visu Satyros torquetis amantis.

Am häufigsten bedient sich die Poesie jedoch endlich der Personificationen, der Gottheiten und Personificirungen um die Theilnahme einer Landschaft zu schildern. Bei Valerius Flaccus (Arg. I, 106; II, 537) schauen die Flüsse mit erhobenen Hörnern neben Nymphen und Faunen der Argo nach und sind bei der Tödtung des Meerungeheuers am troischen Gestade mit der Idäischen Mutter und ihrem Chore zusammengestellt. Statius (s. p. 273) lässt den Volturnus eine lange Rede halten, wie er nach Erbauung der via Domitiana die Ehre habe, ein gebildeter Fluss zu sein (amnis esse coepi), kein Dichter aber schaltet mit den Flüssen so frei als Claudian. Der Hermus freut sich der bakchischen Feier seiner Nymphen und lässt die Urne reichlicher strömen (XXXV, 69 f.); der Cephisus bricht sein Schilf in der Trauer um den Narcissus (ib. 136); der Eridanus frohlockt über die Niederlage des Alarich; er und seine Collegen, die ligurischen und venetischen Flüsse laden das Vieh zur Weide und rufen den Pan, die Dryaden und Faune zurück (XXVIII, 178 ff., bes. 198 ff.);

der Rhenus lässt aus Angst vor der Megaera seine Urne fallen (III, 133); der Tiber, derselbe, welcher auf seinem Lager hingestreckt einem überwachsenen nnd überströmten Marmorbilde glich, fordert die italischen Flüsse aus Anlass eines Doppelconsulats in derselben Familie znm Festmahl in seinen Königspalast und bringt dabei den Göttern Spenden dar (I, 247 f.); zugleich einen Flussgott nnd eine Personificirung der Wellen zeigt endlich der Hebrus:

XX, 164: Cornna cana gelu mirantibus extulit undis.

In der Kunst zeigen die Flüsse eine Entwicklung, welche der des Dionysos eigenthümlich nahe verwandt ist. Aelter als die menschliche Gestalt wird hier wie dort die Stierbildung sein, beim Dionysos ganz, bei den Flüssen, wie wir sahen, zum Theil ein symbolischer Ausdruck der befruchtenden Wirkung. Die Darstellungen des grössten griechischen Flusses Acheloos, dessen Name zugleich lange eine allgemeine Bezeichnung für einen Fluss oder Süsswasser schlechthin geblieben ist (vgl. Wissowa, De Macrob. Sat. font. 45 f.), zeigen die mannigfachsten Verbindungen von Stier- und Menschenkörper.[20]) Der Wasserstrom, welcher ihm hier und da auf Vasenbildern und Münzen und auch wohl jedenfalls nach künstlerischem Vorgange bei Sophokles aus Mund oder Bart hervorbricht, deutet dabei nicht auf eine Trennung von Flussgott und Fluss, die ungriechisch sein würde, sondern beruht vielmehr auf der künstlerischen Typik, welche einer Unterscheidung von andern Stiergestalten bedurfte; denselben Zweck erfüllen die Wellen, welche grossgriechische Münzen mitunter nnter dem Flussstiere zeigen. Eine besondere Hervorhebung verdient hier noch eine von Brunn (Arch. Zeit. 1874, p. 112 ff.) gewiss mit Recht auf den Acheloos bezogene ausserordentlich feine Wiener Bronze; in dem durchbohrenden Blicke ihres Auges findet nicht mehr die befruchtende Wirkung eines Flnsses, sondern die wild zn Thale tobende Gewalt eines Bergstromes den feinsten symbolischen Ausdruck. Da ein stiergestaltiger Flnss nur im Cultus oder, wie im letzten Falle, rein begrifflich, niemals aber als Localpersonification vorkommen dürfte, so wenden wir uns am Schlusse dieses Abschnitts kurz zu den gehörnten Flnss-Masken. Wie Jahn (Ber. d. sächs. Ges. d. W. 1851, p. 144 f.) ausführt, beruhen dieselben eben wie die Verwendnng von andern Köpfen bei Wasserspeiern in der Architektur und an natürlichen Qnellen auf der allgemeinen Vorstellung, dass das Wasser einer Quelle oder eines Flusses aus einem Munde oder Rachen hervorkäme. Sie dienten entweder als Cultnssymbol, wie auf einem Votivrelief von Megara (Wieseler, Abh. d. kgl. Ges. d. W. zu Göt-

20) Jahn, Arch. Zeit. 1862 p. 313 ff. u. 329 ff. t. 167 u. 168 gibt zugleich Nachweise bezüglich andrer Publicationen; andre stiergestaltige Flüsse s. bei Aelian a. a. O., dazu: Eur. Iph. Aul. 276: Ἀλφεὸς ταυρόπους. Die Erklärungen des stiergestalteten Achelous, welche das Scholion Trach. 13 gibt, sind meist werthlos.

tingen B. XX), oder zur Bezeichnung des Begriffes Fluss, so bei der Ephesus der puteolanischen Basis (s. p. 263), oder sie waren rein decorativ. Bei den Masken der Meergötter, die wir hier anschliessen, treten endlich zur Differenzirung mitunter Krebsscheeren an die Stelle der Hörner, eine Verbindung, die künstlerisch durchaus organisch erscheint, aber eine tiefere Bedeutung, wie sie bei den Hörnern vorhanden war, vermissen lässt.

Den bisher betrachteten Bildungen von Flüssen steht dem Ursprunge nach wahrscheinlich jünger, aber doch schon früh die menschliche gegenüber. Auf die unbestritten mythologischen Darstellungen, die uns nur durch schriftliche Ueberlieferung bekannt sind, — es sei z. B. an den Asopos in einer olympischen Statuengruppe, welche die Entführung der Aigina durch den Zeus darstellte, erinnert (Paus. V, 22, 6, vgl. 24, 7 u. IX, 39, 3) — gehen wir nicht näher ein, eine um so aufmerksamere Betrachtung verdienen dagegen die drei ältesten uns erhaltenen Flüsse, wir meinen den Alpheios und Kladeos[21]) im Vordergiebel des olympischen Zeustempels sowie den sogenannten Kephisos des Parthenon. Alle sind in den Giebelecken gelagert dargestellt; während aber jene bei normaler Körperbildung nur in den Köpfen einen recht bäurischen Ausdruck haben, zeigt der Kephisos[22]) in Gestalt und Gewandung so flüssige Formen, dass eine Einwirkung des Anblicks des natürlichen Flusses auf die Phantasie des Künstlers nicht in Abrede gestellt werden kann. Es besteht nun die schwierige Frage, ob demnach diese Flüsse und zwar besonders der letztere noch mythologische Individualitäten oder nur mehr Localpersonificationen sind, ob sie als freie göttliche Persönlichkeiten zugegen sind, oder ob sie zeigen, dass wir uns die Composition des Giebels auf beiden Seiten durch das Wasser eines Flusses abgeschlossen zu denken haben. Die Entscheidung dürfte, obwohl die Abwesenheit von Localpersonificationen bei Polygnot schon von vornherein auch hier gegen solche spricht, bei der Poesie liegen. Wenn die Dichter dieser Periode uns bei ähnlichen Ereignissen, wie dem Wettfahren des Pelops und Oinomaos oder dem Streite der beiden Götter ums attische Land schilderten, wie die umgebende Natur und namentlich die Flüsse aufmerksamen Antheil nehmen, stände einer Deutung des Kephisos als Localpersonification nichts im Wege. Es ist aber, wie wir oben gesehen haben, in der Poesie das Gegentheil der Fall. Es folgt daraus, dass diese Erklärung nicht haltbar und zur mythologischen zurückzu-

---

21) Pausanias (V, 10, 7) hält, wie aus den Worten: ἔχει δὲ καὶ ἐϲ τὰ ἄλλα παρ' Ἠλείων τιμὰϲ ποταμῶν μάλιϲτα μετά γε Ἀλφειόν hervorgeht, den Kladeos des Giebels für den mythologischen Flussgott und nicht für eine blosse Localbezeichnung.

22) Michaelis, Parthenon p. 192 f. — Eine Andeutung wirklichen Wassers dürfte nicht vorhanden sein. Die Wellenbewegung der Rückseite scheint dem Gewande anzugehören.

kehren ist, bei der sich uns keine Schwierigkeiten entgegenstellen. Dass bei wichtigen Ereignissen in der Götterwelt auch die Flüsse als Götter zugegen sind, zeigt noch Homer, der sie alle zur Götterversammlung entbieten lässt, und gerade die Anschaunngen Homers bestrebte sich Phidias für das Auge in prachtvollen Bildern festzustellen (Welcker, Gr. Götterl. II, 107). Wie nun aber endlich im Rhesos der natürliche Fluss rationalistischer Weise an die Stelle des Gottes gesetzt wird, so musste es einem Künstler noch viel mehr erlaubt sein zu einer formalen Charakteristik des mythologischen Gottes das Flüssige vom natürlichen Flusse zu entlehnen. Vom Eurotas des Eutychides (Plin. N. H. XXXIV, 78 u. Anthol. Pal. IX, 709), in welchem das ὑδροειδές, wie ich es nach Euripides nennen möchte, zum vollendetsten Ausdrucke gelangt zu sein scheint, wissen wir zu wenig, um zu entscheiden, ob er mythologisch oder local zu fassen war. Der Orontes desselben Künstlers (s. o. p. 264 ff.), welcher durch wirkliche Wellen und eine aus denselben hervorragende Gestalt charakterisirt ist, dürfte nicht einfach localbegrifflich bezeichnen, dass die Tyche am Wasser sitzt, sondern es scheint vielmehr in mythologischer Weise die Huldigung des Flusses an die Göttin, welche an seinem Ufer Sitz und Herrschaft hat, dargestellt zu sein.

Wo die Flusspersonification zu einem Bilde für den Begriff Fluss geworden war, begnügte man sich nicht mehr mit der besprochenen Typik; man hob das Wesen des Flusses im Allgemeinen durch besondere Attribute hervor und suchte ausserdem, wie die einzelnen Länder, auch die einzelnen Flüsse in der mannigfachsten Weise zu differenziren. Um das Fliessen und die Bewässerung des Landes anzudeuten, erhält die Personification die Urne, je nachdem der natürliche Fluss von Pinien, Weiden oder Pappeln beschattet oder von Schilf umkränzt und bedeckt ist, schmückt sie ein Schilfkranz oder Schilf in der Hand bezw. ein Kranz aus dem Laube jener Bäume; die Schiffbarkeit bezeichnet ein Steuerruder. Weitere Attribute sind nirgends zahlreicher vertreten als am Nil, dem bedeutendsten Strome der antiken Welt (im Vatican: Clarac M. d. sc. 748, 1813). Sechszehn Knaben, die ihn umspielen, bedeuten die Ellen, welche er steigen kann, Füllhorn, Aehren und Papyrus den Segen, den er durch die Knaben über Aegypten ausgiesst; Sphinx und Krokodil bezeichnen ihn endlich als aegyptischen Strom. Nach ähnlichen Grundsätzen ist auch der Tiber des Louvre geschaffen (a. a. O. 176, 254 u. 338, 1818): Derselbe ist durch die Wölfin mit den Kindern kenntlich gemacht und besonders der Umstand, dass er das Füllhorn hält, als habe er es empfangen, lässt die Vermuthung Brauns[23]) wahrscheinlich erscheinen, dass er geradezu als Gegenstück des Nil componirt sei, damit durch die Vereinigung beider

23) Museum und Ruinen Roms p. 129; vgl. bes. eine Münze mit Tiber und Nil: Eckhel D. N. IV p. 69.



Flüsse die Getreideversorgung Roms durch Aegypten plastisch dargestellt werde. Gemeinsam ist endlich dem Nil und Tiber die Darstellung des realen Flusses an der Basis. Obwohl dadurch eine Art Doppeldarstellung entsteht, indem einmal der Fluss als Begriff und andrerseits die Andeutung des wirklichen Flusses vorhanden ist, so konnte doch die antike Empfindung hier desto weniger daran Anstoss nehmen, weil die realistische Darstellung der Personification völlig untergeordnet erscheint.

Nachdem wir das Princip, nach welchem die begriffliche Personification eines bestimmten Flusses gebildet wird, kennen gelernt haben, brauchen wir auf einzelne statuarische Werke, seien sie nun begrifflich oder mythologisch, nicht weiter einzugehen, weil sie in ihrer Vereinzelung uns über das Verhalten der Flüsse zu andern Ereignissen keine Aufschlüsse geben können. Eine genauere Besprechung widmen wir dagegen den Personificationen von Flüssen und Quellen in der hellenistischen Malerei und römischen Sarkophagbildnerei und gehen bei ersteren, da es an charakteristischen Originalen fehlt, von den Beschreibungen der Philostrate aus. Aus der grossen Zahl von Gestalten, welche diese uns darbieten, scheiden wir zunächst den Acheloos, den Eridanos und Alpheios sowie die Quellnymphen des Hippolytosbildes aus. Der Acheloos (Jun. 4) ist rein mythologisch und individuell und ausser Zusammenhang mit einem bestimmten Local. Der Eridanos und Alpheios (I, 11 p. 311 l. 21 f. u. 17 p. 320 l. 7 f.), welche aus den Wellen hervorragende Gestalten zeigen, geben sich, wenn sie auch erst in den späteren Formen der Sage in dieser Weise mithandelnd auftreten, als mythologisch individualisirt kund wie bei Homer der Xanthos im Kampfe mit dem Achill. Die Quellen mit den aus ihnen hervorragenden, wenigstens nach den Worten des Rhetors mit römischem Realismus dargestellten Nymphen sind, obwohl sie nicht mithandeln, sondern nur theilnehmende Landschaft sind, ebenso behandelt (II, 4 p. 345, l. 18 ff.).

Ganz andrer Art und zwar rein begrifflicher Natur sind die übrigen Personificationen, unter denen wir noch wiederum den Nil (I, 5) von unsrer Betrachtung ausschliessen, weil er keiner grösseren landschaftlichen Darstellung angehört und deshalb nur von secundärem Werthe für uns ist. Denen, die dann übrig bleiben — wir rechnen auch den Skamandros zu ihnen, da ein Hervorragen aus dem brennenden Strome doch wohl vom Rhetor hervorgehoben wäre, und die verwandten Darstellungen der Iliasminiaturen[24]) den Fluss sitzend zeigen — scheint zunächst gemeinsam τὸ ἐς ἀγκῶνα (vgl. p. 360, 19), also die gelagerte Stellung eigen zu sein; nur unbedeutende Abweichungen sind es, wenn der Skamandros sitzt, oder der Xanthos

---

24) A. Mai, Homeri Iliados picturae antiquae ex codice Mediolanensi bibliothecae Ambrosianae t. 53. Vgl. Woermann a. a. O. p. 229 f.

des jüngeren Philostratos (10, p. 405 l. 5) κατάκειται μᾶλλον ἢ ἀνέστηκε. Von ganz besonderem Interesse ist es dann zu verfolgen, wie die Künstler durch weitere Mittel die einzelnen Personificationen als diejenigen bestimmter Flüsse charakterisirt haben. Das erste Moment ist die Gestalt selber, die uns zwar nicht oft erwähnt wird, aber doch dort, wo sie beschrieben, von Wichtigkeit ist. Der Weinfluss der Andrier (I, 25, p. 330 l. 7) ist ἄκρατος καὶ ὀργῶν τὸ εἶδος, der Meles (II, 8, p. 351 l. 21 ff.) παρεχόμενος εἶδος ἁβρὸν καὶ μειρακιῶδες καὶ οὐδὲ ἄσοφον; der Phasis (Jun. 8, p. 402 l. 21 ff.) ἐν βλοσυρῷ τῷ εἴδει — κομὴ γὰρ ἀμφιλαφὴς αὐτῷ καὶ ἀνεστηκυῖα γενειάς τε ὑποφρίττουσα καὶ γλαυκιῶντες ὀφθαλμοί. Das Nächste ist sodann die Art der Hervorbringung des Wassers. Das Gewöhnliche scheint die Urne gewesen zu sein (τὸ ῥεῦμα) ἀπὸ κάλπιδος ἐκχεόμενον, ᾗπερ οὖν εἴωθεν (vgl. p. 402 l. 24 f.), doch finden sich auch fein berechnete Abweichungen. Der Meles (p. 351 l. 27) ritzt als kleines poetisches Flüsschen nur mit den Fingerspitzen den Boden, dem gewaltigen Phasis (a. a. O. l. 25 f.), den wir zum Tiber des Claudian in Parallele setzten, quillt das Wasser aus dem ganzen Körper hervor, wozu als künstlerisches Analogon die Meerwesen, an welchen das herabrinnende Wasser plastisch ausgedrückt ist, zu stellen sind. Dass der Xanthos (a. a. O. l. 6 f.) durch seinen Fuss die Quelle regelt, wie dass dem Nil ein besonderer ταμίας (p. 301 l. 15 ff.) gesetzt ist, ist für die begriffliche Charakterisirung von geringem Belang. Das wichtigste Charakteristicum ist endlich das Lager, auf dem die Gestalten ruhen. Der Weingott liegt auf Trauben und Tyrsosstäbe wachsen neben seiner Quelle (a. a. O. l. 6 f.); der Meles hat Safran, Hyakinthen und λωτός (a. a. O. l. 20 f.); der ihm benachbarte Xanthos ruht auf Pflanzen, unter denen sich neben Binsen und Schilf ebenfalls wieder λωτός findet (a. a. O. l. 4 f.), wogegen der Phasis in dichtem Röhricht liegt (a. a. O. l. 21). Durch die Beschaffenheit der Gestalt, die Art der Hervorbringung des Wassers und die Gewächse des Lagers ist demnach der Phasis als wasserreicher, schilfumkränzter Strom im Barbarenlande charakterisirt, der Xanthos muss desswegen ein binsen- und lotosreicher mittelgrosser Fluss im westlichen Kleinasien oder Lakedaimon[25]) sein, der Meles ein sich durch blumige Auen schlängelndes poetisches Flüsschen in denselben Gegenden; ebenso ist endlich die ungewöhnliche Natur des Flusses auf Andros vollauf charakterisirt.

Wenn auch die begriffliche Durchbildung dieser Kategorie von Personificationen schon an sich eine Geltung derselben als Flussgötter d. h. als Verkörperungen des geistigen Elements der gleichfalls real dargestellten Flüsse ausschliessen muss, so stellen wir trotzdem noch die Frage nach der Möglichkeit einer solchen Auf-

25) λωτός ist nach Pape Wörterbuch[3] eine um Sparta und in der Gegend von Troja wildwachsende Kleeart, die besonders an Flussufern und in feuchten Niederungen wuchs.

fassung. Die Philostrate brauchen für die Personificationen niemals die Bezeichnung θεός in dem Sinne, wie Vergil den Tiberinus deus nennt; das Einzige, was man für eine derartige Geltung derselben anführen könnte, ist, dass die beiden Rhetoren in einigen Fällen dem Flussbilde auch Spuren individueller Empfindung vindiciren, so dem Nil (I, 5, p. 300, 24 f.), dem Meles (II, 8, p. 351, 21) und dem Peneios (II, 14, p. 360, 18), und wenn sie im Laufe ihrer Beschreibungen vom realen Flusse zum menschlich gestalteten kommen, je einmal ὁ ποταμὸς αὐτός sagen (II, 8, p. 351 l. 20 u. Jun. 8, p. 402 l. 20 f., vgl. I, 1, p. 296 l. 22 f.). Dass hierauf jedoch kein weiterer Werth zu legen ist, geht daraus hervor, dass sie häufig in einem Satze ganz unvermittelt von einem zum andern übergehen, dass im Bilde des Meles die Kretheis sich nicht bei dem menschlich dargestellten, sondern an dem realen Flusse in Liebessehnsucht verzehrt (p. 351 l. 15 ff.) und auch der reale, nicht der personificirte sie wieder liebt (ib. l. 18 f.); ja es ist in der Beschreibung des Philostratos die Personification des Meles so unpersönlich, dass die Kretheis sie überhaupt gar nicht sieht (ib. l. 28 ff.). Nachdem wir somit festgestellt haben, dass einerseits die menschlichen Gestalten nicht nur nicht als vom Flusse getrennte Flussgötter empfunden wurden, sondern gar in einem Falle, wo der Fluss im Mythus mithandelt, nicht die Personification, sondern der reale Fluss das Persönliche ist, und nachdem wir ferner schon vorher dargethan, dass durch die Typik der Personificationen eine so vollständige Charakteristik des Flusses gegeben wurde, wie der Maler sie nie durch die Darstellung der realen Landschaft allein erreichen konnte, tragen wir kein Bedenken, diesen Personificationen, eben wie wir es p. 263 bei den Ländern gethan haben, in erster Linie die Bedeutung bildlicher Inschriften zu vindiciren. Dass den Künstlern des Hellenismus aber solche Personificationen in der Bedeutung von bildlichen Inschriften zur Bezeichnung des Locales willkommen waren, beruht, wie oben schon angedeutet, auf ihrer ganzen Richtung, dass sie nicht so sehr eine idealisirende Wiedergabe wirklicher Landschaften erstrebten, als eine möglichst deutliche Bezeichnung der Oertlichkeiten, welche ihnen von Wichtigkeit schienen. So ist auch auf dem ersten Lästrygonenbilde der vaticanischen Odysseelandschaften der Quelle Artakia die Quellpersonification und ausserdem noch die Inschrift KPHNH beigefügt, um den Beschauer sicher wissen zu lassen, dass das Wasser im Vordergrunde nicht irgend ein Fluss oder Sumpf, sondern die bei Homer (κ 107 f.) genannte Quelle ist.

Wenn wir schon den römischen Dichter die Flüsse als theilnehmende Landschaft nicht nur poetisch personificiren, sondern auch durch Flussgötter beleben und durch Flusspersonificationen ersetzen sahen, so kann es uns selbstverständlich erscheinen, dass Fluss- und Quellpersonificationen bezw. Gottheiten ebenfalls in den Werken der Kunst äusserst zahlreich in derselben Bedeutung vorkommen. Die

Aeneasciste (Mon. dell' Inst. VIII, 8) zeigt den schilfreichen Numicus mit einem Schilfbündel im Arm und daneben die Quelle Juturna und einen Silen als Quellgott, am zahlreichsten sind aber derartige Gestalten, den specifisch italischen Quellsilen ausgenommen, in den mythologischen Darstellungen der Sarkophage und in den historischen Reliefs der Triumphbögen und Siegessäulen. In den erstgenannten Monumenten sind die männlichen und eine Gattung der weiblichen fast nur in der uns schon bekannten Weise mit der Urne unter dem aufgestützten Arme oder auf dem Knie gelagert und jene meist mit der den Oberkörper vorn frei lassenden Palla, diese meist voll bekleidet dargestellt; bärtige und jugendliche, männliche und weibliche wechseln bei der schablonenhaften Ausführung dieser Reliefs in den Darstellungen derselben Scene, sodass wir uns also davor zu hüten haben, in der Erklärung von Sarkophagen bei bärtigen im Mythus etwa nach grossen Strömen zu suchen, bei jugendlichen männlichen nach kleineren Flüssen oder bei weiblichen nach Quellen. Während wir in allen diesen Gestalten entsprechend ihrer von den Griechen entlehnten Typik lieber rein begriffliche Personificationen, als wiederum zu lebensvollen, individuellen Gottheiten gewordene erkennen, erscheinen andrerseits einige zum Theil nach schönen griechischen Vorbildern geschaffene Gruppen von Nymphen auf Paris- und Endymionsarkophagen[26]) so individuell, dass wir sie nicht als personificirte Quellen, sondern als von freien Nymphen wohl nicht zu scheidende Quellgöttinnen bezeichnen.

Aus den Darstellungen auf historischen Monumenten heben wir zum Schluss den Danubius der Trajansäule (Fröhner, La colonne Trajane pl. 31 u. t. IV, pl. 1) und den Tiber vom Constantinsbogen (Bartoli et Bellori Vet. arc. t. 46) hervor. An jener ist der reale Fluss mit einer aus den Wellen hervorragenden bärtigen schilfbekränzten Gestalt dargestellt. Obwohl hier demnach eine mythologische Individualisirung des Locales nach griechischer Weise vorliegen könnte, so ziehen wir es bei dem specifisch römischen Charakter des ganzen Monumentes doch vor, hier den aus den Tiefen seiner Wasser emporgetauchten Stromgott Danubius zu sehen, wie dem Aeneas bei Vergil der Flussgott Tiberinus erscheint. Wie die Darstellung des Danubius demnach keine Vermischung der Flusspersonification mit dem materiellen Elemente ist, wie Purgold (a. a. O. p. 41 f.) will, so können wir auch den Tiber des Constantinsbogen nicht mit diesem Gelehrten als eine theilweise Auflösung der Fluss-

26) O. Jahn, Arch. Beitr. p. 64; Gerhard, Ant. Bildw. 36, 38, 39; Braun, Ant. Marmorw. I, 8; Clarac mus. de sc. 165, 72; Overbeck, Heroengallerie XI, 5 u. p. 240 f. Ann. d. Inst. XI, H. Beispiele sitzender Flüsse bieten, um dies hier noch nachzutragen, ausser den Iliasminiaturen pompejanische Wandgemälde, hadrianische Münzen (Mus. Sancl. numism. sel. t. XX, 137 u. 139), sowie die Gestalt eines Prometheussarkophages (Clarac M. d. sc. 216), welche bisher als Berggott gedeutet.

personification in Wasser betrachten, müssen aber nichts desto weniger in ihm ein verständnissloses Werk aus der Zeit des Verfalles erkennen. Während nämlich sonst ein Fluss entweder durch eine gelagerte Gestalt mit Urne, oder durch einen aus natürlichen Wellen hervorragenden Flussgott bezeichnet wird, ist hier beides vermischt und der gelagerte Tiber mit seiner Urne mitten in den realen Strom hineingelegt, wie wir oben bei Claudian den Eridanus mit Urne aus seinen Wassern auftauchen sahen. Ebenso wichtig, als die Eigenthümlichkeiten der Typik des Danubius und des Tiber bleibt uns endlich gerade der Umstand, dass beide den Antheil, welchen die Landschaft an einem historischen Ereigniss, hier an dem römischen Donauübergang, dort an der Niederlage des Maxentius nimmt, bezeugen.

Fassen wir jetzt die Beobachtungen, welche wir bei den Flüssen und Quellen gemacht haben, kurz zusammen, so ist zunächst zu constatiren, dass die mythologische Personification bei den Griechen hier wiederum nicht auf dem Wege einer die Naturformen menschlich gestaltenden Phantasie, sondern aus einer Anschauungsweise der Natur entstanden ist, die sich für alles, was sie verehrte, aus menschlichen Verhältnissen ein Bild entnahm, welches bald nicht mehr als Bild empfunden wurde, sondern sich im Glauben des Volkes als ebenso wirklich darstellte, als der Fluss in der Natur; ja selbst das Symbol des Stieres war nicht aus der äusseren Aehnlichkeit seiner Gestalt mit derjenigen des Flusses, sondern aus der Wesensähnlichkeit beider genommen, und wurde als volle Individualität in Mythen verflochten. Während bei Homer noch die mythologische Flusspersonification und der wirkliche Fluss durch die Zwischenstufe des mythologisch individualisirten realen Flusses in einander übergehn, bleibt nachher die menschliche Gestalt allein der Sage, wogegen der wirkliche Fluss immer nur in seiner natürlichen Gestalt vom Dichter geschildert und verehrt wird. Man war soweit entfernt, dem natürlichen Flusse menschliche Gestalt zu verleihen, dass selbst im Mythus der wirkliche Fluss an die Stelle der Personification gesetzt wurde, und man gewöhnte sich andrerseits so sehr an die Trennung der mythologischen Person von dem natürlichen Flusse, dass sich dieselbe sogar in einem besonderen Stammesheros ganz ablösen konnte. Eine Personification oder auch nur poetische Personificirung eines Flusses als theilnehmender Landschaft blieb endlich der griechischen Periode fremd. In der Kunst erschienen sie, wo sie freie mythologische Personen waren, natürlich in voller menschlicher Bildung bezw. als Stiere oder Stiermenschen, und wir erkannten auch in denen des olympischen Zeustempels und des Parthenons nicht Localpersonificationen, sondern mythologische Gestalten, weil weder ein polygnotisches Gemälde, noch die Vasen — diese allerdings zum Theil aus stilistischen Gründen — Localpersonificationen zeigten, und die gleichzeitige Poesie überhaupt deren Annahme verbot.

Während sich hinsichtlich der mythologischen Flüsse in der Poesie des Hellenismus keine Veränderung zeigte, gab das Idyll die ersten Beispiele poetischer Personificirung der Flüsse als theilnehmender Landschaft. Die Kunst individualisirte daher nicht nur die als Mithandelnde in Götter- oder Heroensagen verflochtenen realen Flüsse in hervorragenden Gestalten, was schon Homer gethan, sondern that dasselbe auch bei den Quellen, die nur Zeugen des Unterganges des Hippolytos waren. Das durch die Hinzufügung der Urne oder andrer Attribute entstehende Bild für den Begriff Fluss konnte schliesslich, solange man seiner unpersönlichen Natur eingedenk war, wohl als bildliche Inschrift, nicht aber als theilnehmende Localpersonification verwandt werden, weshalb wir dasselbe bei den Philostraten auch wesentlich in jener Geltung fanden.

Die Römer stellten sich auch hier wieder ganz anders. Abgesehen davon, dass bei ihnen wahrscheinlich nach älterer italischer Auffassung Fluss und Flussgott meistens getrennt sind, spricht der Dichter von mythologischen Gestalten, wo er wirkliche Flüsse und Quellen schildert, und verwendet zum Ausdruck der Theilnahme des natürlichen Flusses im Gegensatz zu dem, was wir bei Ländern und Meeren beobachtet, noch häufiger die Personification oder die Gottheit, als die poetische Personificirung. Der Künstler gebrauchte andrerseits zur Darstellung des Locals überhaupt, wie zur Darstellung eines theilnehmenden oder mythologisch mithandelnden Locals vorzugsweise die begrifflichen Personificationen, die dadurch so sehr einen ihnen ursprünglich nicht zukommenden, persönlichen Charakter erhalten, dass ein späterer Dichter wie Claudian sie zu individuellen Wesen macht, während sich in der Beschreibung der Philostrate nur die ersten Spuren einer solchen Geltung zeigten.

V.

Nymphen, Nereiden, Silene, Satyrn, Pane, Faune, Tritonen etc.

Alle hier genannten Naturwesen unterscheiden sich von den bisher betrachteten dadurch, dass sie niemals Localpersonificationen sind, dagegen andern Ereignissen gegenüber mitunter eine Stellung gleich derjenigen des Chores in der Tragödie oder im Satyrspiel einnehmen und in seltenen Fällen auch als blosse landschaftliche Staffage ein Local bezeichnen. Von sehr verschiedenen Ausgangspunkten erlangen sie in später Zeit schliesslich eine gewisse Gleichwerthigkeit in ihrer Verwendung. Wir verfolgen sie zuerst einzeln durch die Poesie.

Das Wort νύμφη ist von so allgemeiner Bedeutung, dass es nicht nur Göttinnen wie der Thoosa (Od. α 71) oder der Kalypso (ε 14) zu Theil wird, sondern sogar die Penelope (δ 743) von der

Eurykleia noch so angeredet wird. Wir wollen unter Nymphen nur diejenigen Wesen verstanden wissen, welche von Homer, seien sie nun νύμφαι νηιάδες, κρηναῖαι, ὀρεστιάδες, oder Bewohnerinnen schöner Haine, Flussquellen oder grasreicher Auen, alle die gemeinsame Bezeichnung der κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο erhalten. Meist walten sie an den Orten, nach denen sie genannt sind, und besonders ihr Leben in wasserreichen Grotten wird vom Dichter phantasievoll ausgemalt (vgl. ν 103 ff.). Dort haben sie ihre Tanzplätze und Sitze, dort stehen ihre steinernen Mischkrüge und Amphoren, dort weben sie auf steinernen Webstühlen wunderbare meerpurpurne Gewänder. Sie jagen ferner mit der Artemis, der Göttin der Wälder (ζ 102 ff.); Bergnymphen lassen Ulmen wachsen um das Grab des Eetion (Ζ 419 f.), andere senden dem Odysseus gnädig Wild von den Bergen (ι 154 f.); ja hie und da naht, wie andre Göttinnen, auch 'mal eine Nymphe in sichtbarer Gestalt einem Sterblichen, sich ihm in Liebe zu verbinden (Ζ 21 ff.). Mit Opfer und Gebeten werden sie geehrt (ν 349; 355 ff. ρ 240 ff.) und mit allen andern Göttern zur Versammlung in den Olymp entboten (Υ 8 f.). Wie endlich die homerischen Götter die freisten Persönlichkeiten sind, insofern sie an keine bestimmte, den Menschen sichtbare Gestalt gebunden sind, so erscheint sogar in der ganzen Handlung der Ilias und Odyssee niemals eine Nymphe körperlich sichtbar, geschweige denn als landschaftliche Staffage, und obwohl der Dichter den Odysseus seine Schätze in der Grotte der Nymphen verbergen lässt, sieht jener doch nicht etwa die Nymphen (ν 366 ff.). Die homerischen Nymphen führen also, um sie kurz zu charakterisiren, den Menschen in der Regel unsichtbar, ein sich selbst genügendes, göttliches Leben; nur als göttliche Wesen schenken sie dann und wann den Menschen gnädig ihre göttliche Theilnahme (vgl. Nägelsb. a. a. O. 91 f.). Denselben Charakter bewahren sie bei den Tragikern (Aesch. Eum. 22 f. Soph. Phil. 724 ff. Eur. El. 785 f.), wo sie ebensowenig als Bestandtheil einer Naturschilderung vorkommen.[27]) Hinsichtlich der Μελίαι der hesiodischen Theogonie sowie andrer 9720mal so lange als ein Mensch lebenden Nymphen bei Hesiod, oder der mit gleichaltrigen Bäumen hinwelkenden im homerischen Hymnus auf die Aphrodite, bei Pindar und anderswo

27) Ein eigenthümlicher Irrthum ist Lehrs P. A. p. 122 passirt, wenn er aus Arist. aves 1097 f.: χειμάζω δ' ἐν κοίλοις ἄντροις Νύμφαις οὐρείαις συμπαίζων — Subject sind die Vögel — folgert, dass die Nymphen, wenn der griechische Winter es räthlich mache, in schützenden Grotten ihre Kurzweil suchen. Es gehen ja nicht die Nymphen zu den Vögeln, sondern die Vögel fliehen vor dem Winter zu den Nymphen (vgl. Aesch. Eum. 23). Es bleibt auch so immer ein leichter Zug von genrehafter Auffassung der Nymphen darin, dass man sie mit den Vögeln, deren winterlicher Aufenthalt in ein Geheimniss gehüllt war, spielen liess, es fehlt aber durchaus eine so realistische und nur bei den Römern (Hor. C. IV, 7, 5 f.) mögliche Auffassung, dass es den Nymphen im Winter zu kalt sei.

sei auf Lehrs' Populäre Aufsätze 2. Aufl. p. 114 ff. verwiesen, aus denen besonders das hervorzuheben ist, dass die physische Verbindung einer Nymphe mit einem Baume sehr spät ist; „dass durch Einhauen in einen solchen Baum die Nymphe selbst verwundet werde und deshalb gar Blut aus dem Baume fliesst, scheint erst dem Scharfsinne des Ovid anzugehören." Unsere besondere Aufmerksamkeit verdienen dagegen wieder die Nymphen bei Apollonios Rhodios, und zwar nicht so sehr, weil sie noch ausführlicher nach Oertlichkeiten eingetheilt sind — es giebt dort auch νύμφαι ἑλειονόμοι und λειμωνιάδες — als weil sie ihrem veränderten Wesen nach eine ganz andere Stellung einnehmen. Wenn die Nymphen auch nach wie vor mit der Artemis jagen (III, 821 ff.) und sich nächtlicher Weile von allen Seiten her versammeln, sie mit Gesängen zu feiern (I, 1221 ff.), so ist doch ein Eher der Schrecken der Sumpfnymphen (Arg. II, 821), die Nymphen des Pelion folgen vom Gipfel ihres Berges staunenden Blickes der Argo (I, 549 f.), Waldnymphen beweinen den Tod der Kleite und nennen die Quelle, welche aus ihren Thränen entsteht, nach der Beklagten (I, 1066 ff.), die Sumpfnymphen am Phasis schreien laut auf bei den Zaubereien der Medea (III, 1218 ff.), die Nymphen des Flusses Aigaios, des Berges Meliteion und der Wälder der Ebene spenden Blumen für das Brautlager des Jason und berühren staunend das goldene Vliess (IV, 1143 ff.). Die Nymphen herrschen demnach nicht mehr, hoch über den Menschen stehend, in der Natur, sondern tragen vielmehr den Charakter lieblicher Landmädchen, sie leben nicht mehr mit den andern Göttern unbekümmert um den Sterblichen dahin, sondern verfolgen alle Handlungen der Menschen mit der Aufmerksamkeit leicht erregbarer Naturkinder. Sie dienen daher dem epischen Dichter, wie der Chor dem tragischen und die Satyrn schon längst im Satyrspiel als ideale Zuschauerinnen, an denen er die Wirkung der Ereignisse, welche er darstellt, deutlich machen kann. Da diese Nymphen jedoch, wie schon aus den oben angeführten Stellen hervorgeht, alle durchaus individuelle Wesen sind und sich wohl vorzugsweise an bestimmten Orten aufhalten, indessen keineswegs an diese gebunden sind, so darf man natürlich nicht sagen, sie seien der Ausdruck der Theilnahme eines Berges, Sumpfes, Waldes oder überhaupt eines bestimmten Locales. Gerade bei Apollonius ist vollends um so weniger an so etwas zu denken, weil ihm die poetische Personificirung eines Locales vollständig fremd ist, und das einzige Beispiel einer Naturbeseelung, welches Woermann[28]) beibringt, nicht stichhaltig ist. Viele Stellen bei römischen Dichtern (Ovid Met. V, 316 ff.; VI, 14 ff.; Prop. (ed. Müller) III, 30, 37 f. u. a.) lassen auf eine sehr ausgedehnte

28) Es unterliegt keinem Zweifel, dass Arg. IV, 1170 ff. das γελᾶν von dem Erglänzen der Gestade und Pfade im Morgenlichte verstanden ist. Vgl. die Anm. 5, ferner Meleager, Anth. Pal. V, 144 und 147; IX, 363.

Verwendung der Nymphen in der oben angedeuteten Weise bei den alexandrinischen Vorbildern schliessen, ohne dass auch dort etwas darauf hindeutete, als seien sie in irgend einem Falle nicht individuelle Wesen, sondern der Ausdruck der Theilnahme des Locals. Neben der Benutzung der Nymphen als Chor steht als zweite diejenige des Idylls und verwandter Poesie, welche in Nachahmung und Ausführung früherer mythologischer Vorbilder die Liebe der Nymphen zu schönen Jünglingen und zwar besonders zu Hirten zum Gegenstande hat. Auch hier sind uns, abgesehen von der mannigfach behandelten Hylassage (Theocr. Id. XIII, 39 ff.; Nicand. Heter. ap. Anton. Lib. Schneider Fr. 48; Ap. Rhod. I, 1228 ff., vgl. Val. Flacc. III, 521 ff.), mehr Beispiele durch die Nachahmungen römischer Dichter und durch Kunstwerke bekannt, als uns direct erhalten sind; aber auch hier zeigen die Nymphen sich nicht mehr als hohe göttliche Wesen, sondern als die plebs superum (Ovid Ibis 81, vgl. Claud. XXXVI, 271: Dryadum plebs) mit durchaus menschlichen Interessen.

Die Nereiden sind bis zur alexandrinischen Zeit stets durchaus göttliche Wesen, die im Meere und an seinen Küsten walten, von den Sterblichen durch Opfer geehrt werden, ihnen aber ebensowenig wie die Nymphen immer gleich körperlich sichtbar sind. Bei Homer kommen sie einmal (Σ 35 ff., bes. 65 ff. u. 139 ff.) aus ihren Wohnungen in der Tiefe des Meeres hervor, ihre Schwester Thetis zum jammernden Achill an die troischen Gestade zu geleiten, bei Aischylos bilden sie im Prometheus den Chor, aber als Göttinnen bei einem Ereignisse in der Götterwelt, bei Euripides (Electr. 442 ff.) endlich verlassen sie die euböischen Gestade, um dem Achill die Waffen des Hephaistos zu überbringen, ein Ereigniss, welches uns in einer sehr grossen Zahl von Kunstdarstellungen überliefert ist, obschon es dort seinen mythologischen Charakter mehr und mehr einbüsst. In alexandrinischer Zeit sind sie dagegen in ihrem Wesen kaum von den damaligen Nymphen verschieden[29]) und erscheinen, eben wie diese, als landschaftliche Staffage bei Darstellungen aus der Heroensage; ein Beispiel bietet die Befreiung der Andromeda in den Metamorphosen des Ovid (IV, 747 ff.), von der man gewiss auf ein hellenistisches Vorbild zurückschliessen darf. Die auf dem Meeresgrund gewachsenen Blätter und Zweige, auf welche Perseus das Haupt der Medusa gelegt hat, sind versteinert; die Nereiden (pelagi nymphae) aber wundern sich darüber, versuchen nun auch ihrerseits solche Zweige zu versteinern und freuen sich, dass es ihnen gelingt.

Die Silene, in ihrer phrygischen Heimat als Quellgottheiten verehrt, sind im homerischen Hymnus auf die Aphrodite (v. 262 f.)

29) Die Nereiden heissen Soph. Phil. 1470: νύμφαι ἅλιαι; ferner Schol. Ap. Rhod. IV, 1412: νύμφαι θαλάccιαι, endlich Ovid. Met. IV, 747: pelagi nymphae; XIV, 557: naïdes aequoreae.

vielleicht zum ersten Male als Naturbevölkerung zu den Nymphen in Beziehung gesetzt.[30]) Da dies jedoch in der übrigen griechischen Poesie selten oder nie stattfindet, und der genannte Hymnus deutlich die Einwirkungen des Rheadienstes zeigt, so ist daraus nicht abzuleiten, dass nach dem Volksglauben des eigentlichen Griechenlands die Silene eine allgemeine Naturbevölkerung bildeten; sie scheinen dort vielmehr kaum anders, als im Gefolge des Dionysos aufzutreten.[31]) In Italien lassen dagegen einige unten zu erwähnende Quellsilene auf Cisten, sowie namentlich der Umstand, dass Silanus direct eine Quelle bezeichnet[32]), darauf schliessen, dass die Silene dort dem die Quellen liebenden italischen Faunus[33]) nahe verwandt, wiederum meistens Quellgottheiten sind.

Viel tiefer als die Silene stehen gewiss ursprünglich die Satyrn. Homer kennt sie gar nicht, ebensowenig die Theogonie des Hesiod. Ein berühmtes, von Strabo (X, 471) erhaltenes Fragment des letztgenannten Dichters bezeichnet sie dagegen als das γένος οὐτιδανῶν Σατύρων καὶ ἀμηχανοεργῶν und gleicher Herkunft mit den Bergnymphen und Kureten. Sowenig als die letzteren oder etwa die Kentauren scheinen die Satyrn jedoch in gut griechischer Zeit auch nur nach Weise der Nymphen als stehende Naturbevölkerung gegolten zu haben.[34]) Bei keinem einzigen griechischen oder hellenistischen Dichter kommen sie anders vor, als im Zusammenhang mit Dionysos, und in dem einzigen uns erhaltenen Satyrspiele, im

30) Groddeck u. Ilgen haben übrigens v. 259—272 verdächtigt.

31) Pausanias III, 25, 3 giebt vielleicht den einzigen Beleg, dass Silen im eigentlichen Griechenland auch als Quelldämon verehrt wurde. Da in der Nähe des Ortes Pyrrhichos auch eine Silensage localisirt war, und derselbe nur 2 Stunden vom Meere lag (vgl. Bursian, Geogr. II, 148), so kann hier auch ausnahmsweise ein alter phrygischer Einfluss vorliegen.

32) Jahn, Ficoron. Ciste p. 30. Glossen p. 197 St. Silanus = κρουνός, p. 265 Silanus = κρήνη. Ferner Festus p. 352; Lucr. VI, 1265; Cels. med. III, 18; Hygin. f. 169; Orelli 3321.

33) Der Orakelhain des Faunus zu Tibur liegt an der Quelle Albunea (Verg. Aen. VII, 81 ff.) und Picus und Faunus pflegten am Quell des aventinischen Haines zu ruhen (Ovid Fast. III, 291 ff.). Preller, röm. Mythol.[2] p. 346, vermuthet ferner gewiss mit Wahrscheinlichkeit in dem Silenskopf auf italischen Münzen den einheimischen Faunus.

34) Pausanias I, 23, 5 wollte z. B. gern erfahren, wer die Satyrn eigentlich seien; hätte er es gewusst, würde der karische Mann ihm nicht das Märchen von den Satyrinseln haben aufbinden können. Der Philostr. v. Apollon. 7, 27, p. 123 K erwähnte, unserm Alb und dem römischen Faunus incubus vergleichbare gespensterhafte Satyr ist etwas ganz anderes, als die Schaaren von Satyrn, welche wir aus der Kunst und römischen Dichtern kennen. Vgl. dagegen für die italische Anschauung der allgemeinen Verbreitung der Satyrn besonders Lucr. De rer. nat. IV, 580:

Haec loca capripedes Satyros, Nymphasque tenere
Finitimi fingunt; et Faunos esse loquuntur,
Quorum noctivago strepitu ludoque iocanti
Adfirmant vulgo taciturna silentia rumpi . . .

Kyklops des Euripides (v. 13 ff.), sind sie nicht in Sicilien heimisch, sondern dorthin verschlagen. Da die Satyrn das rein natürliche, sinnliche Element der menschlichen Natur vertreten, das gegen die höhere Sittlichkeit in einen ebenso entschiedenen Gegensatz tritt, als gegen jede Bildung geistiger oder socialer Art, so dürfte es vielleicht nicht unmöglich erscheinen, dass sie in sehr alter Zeit erst aus den ausgelassenen Vermummten der dionysischen Festfeiern entstanden sind, wie Welcker (Gr. Götterl. II, 83 f.) gewiss Recht hat, wenn er den Pan deshalb zum Tänzer werden lässt, weil die Hirten ihn seit ältester Zeit durch Tänze gefeiert haben. Auch das Vorkommen der Satyrn in nicht bakchischen Vasendarstellungen unteritalischer oder überhaupt italischer Herkunft kann für Griechenland nicht beweisen, dass die Satyrn dort als eine allgemein verbreitete Naturbevölkerung gegolten hätten; denn einerseits können dieselben bei dem grossen Einfluss des Dramas auf die unteritalische Vasenmalerei aus dem Satyrspiel herübergenommen sein, andrerseits können specifisch italische Anschauungen ihre Aufnahme bewirkt haben, wie sich auch sonst auf diesen Vasen manche locale ungriechische Eigenthümlichkeiten kund thun. Noch weniger lässt sich endlich behaupten, diese Satyrn seien keine individuelle Wesen mit individuellen Empfindungen, sondern sie bezeichneten die Theilnahme des Locals, an welchem die Handlung vor sich geht.

Die Annahme Helbigs (Unters. üb. d. camp. Wandm. 269), es seien im Volksglauben der besten Zeiten Griechenlands Berg und Wald nicht nur mit Satyrn, sondern sogar mit einer Fülle von Panen bevölkert gewesen, scheint schliesslich in Bezug auf die letzteren ebensowenig richtig als hinsichtlich der ersteren. Es dürfte vielmehr der eine Gott Pan, welchem Miltiades zum Dank für seine Hilfe bei Marathon eine Statue errichtete, erst gegen Ende des fünften Jahrhunderts durch die frei den Mythus weiterbildende Kunst oder Poesie vervielfältigt sein.[35])

In ganz hervorragendem Grade zeigt sich ferner das frei poetische Gestalten und Weiterbilden mythologischer Vorstellungen durch die Künstler in den unendlich mannigfachen Bildungen der Meergeschöpfe. Im Volksglauben gab es einen Gott Triton, die Kunst schuf daraus Geschlechter von Tritonen; der Volksglaube kannte allerlei Meerungeheuer, der Künstler stellte diese dem Auge sichtbar dar. Nach dem Vorbilde der Thiasoi des Dionysos und der Rhea schuf man einen Meerthiasos mit Seetigern, Seelöwinnen, Seewiddern, Seestieren, Seerossen, Seekentauren; ja die Medusa be-

35) Die Lesart des Schol. Theocr. IV, 62 steht nicht so fest, dass sie das Vorkommen von Panen bei Aischylos und Sophokles sicher bezeugen könnte. Wir möchten auch nicht mit Preller (a. a. O. I, 617) den vervielfachten Pan und das dämonische Geschlecht der Pane ganz von einander trennen; es erfordert dieser Punkt jedoch noch eingehende Untersuchung.

geisterte sogar zur Darstellung einer Meermedusa. Nicht weniger reich, als die Zahl der neugeschaffenen Wesen war ihre Durchbildung. Von feinster, seelischer Charakteristik eines Skopas (vgl. Brunn Kg. I, 330 f., 335) bis zu einem Realismus, welcher wie bei alten Fischen oder Muscheln die ganzen Gestalten bewachsen liess, wo sich Seegewächse nnd Flossen an die Stelle menschlicher Theile setzten, wo die herabrinnenden Wassertropfen in der Plastik erstarrt waren, blieb keine Stufe ohne Vertretung. Weil der Künstler aber an das, was im Glauben oder in der Wirklichkeit existirte, anknüpfte, weil er selbst im Ueberschwang des Kunstvermögens seine Gestalten so organisch bildete, dass er die Natur durch wirklich lebensfähige Wesen zu bereichern schien, so wurden alle diese in der Welt der Phantasie auch als ebenso wirklich existirende Gestalten empfunden, als die im Mythus überlieferten (vgl. Welcker a. a. O. 65. 111). Nicht allein in der griechischen Zeit, sondern auch im Hellenismus bleibt man aber dessen eingedenk, dass diese Gestalten nur der Welt der Phantasie angehören, und verwendet sie wohl in Sagen, stellt sie jedoch nicht bei Ereignissen der Geschichte und Gegenwart als eine körperhafte Bevölkerung der umgebenden Natur dar.[36])

---

36) Es dürfte hier auch noch der Ort sein, zu fragen, inwiefern denn Tritonen und andre Gestalten einen landschaftlichen Eindruck machen. Der Künstler übersetzt, wie wir sehen, keineswegs das Meer selber in menschliche Gestalten, sondern er zeigt nur an seinen Gestalten, die er als Meerw e s e n concipirt, auch geistig und äusserlich die Wirkung des Meeres. Die Stimmung, welche wir selbst empfinden, wenn wir länger auf das Meer hinausblicken, das Sehnsuchtsvolle, welches bei Poseidon noch durch die Majestät des Herrschers gemildert ist, ist von Skopas mit Recht den Wesen, welche sich immer im Elemente aufhalten, zur Grundstimmung gegeben; ausserdem zeigen sich zum Theil vielleicht schon an seinen Gestalten, zum Theil erst später auch äusserlich die Wirkungen des Meeres in Seegewächsen, in herabrinnenden Tropfen und Aehnlichem. Wenn wir Modernen nun dies alles sehen, so wird dadurch in uns gewissermassen der Eindruck des Meeres reproducirt, indem die Gestalt selber uns als nicht wirklich dabei verloren gehen kann; nur wäre es nicht richtig, desswegen die landschaftliche Stimmung — denn nur insofern könnte man hier von Landschaftlichem sprechen — zur Ursache der Erfindung zu machen. Uns interessirt die Stimmung dieser Gestalten; dem Griechen sind sie dagegen individuelle Wesen und ihre Charakteristik durch die Nothwendigkeit, sie lebensfähig zu machen, bedingt. Wir sehen daher in diesen Bildungen plastische Landschaftsmalerei, die Griechen aber Glieder der mannigfachen Gestalten ihrer Götterwelt. Der beste Beweis dafür, dass sie nicht das Meer und die Meereswogen selber in diesen Wesen verkörpert sehen, liegt endlich darin, dass dieselben einerseits niemals in einer Schilderung des Meeres als Theile desselben vorkommen, und dass sie andrerseits dort, wo sie in Verbindung mit ursprünglich mythologischen Wesen geschildert werden, wirkliche Wesen im Meere sind. — Auch der sogenannte Glaukos ist mit Gaedechens wohl am wahrscheinlichsten als solcher zu fassen, als ein bakchischer Thiasot im Kreise der Meergötter. Die Trauben und Hörner neben spitzen Ohren lassen in ihm ein Mittelding zwischen einem Tritonen und einem Meerdionysos erkennen. Für uns Moderne ist der

Bei den Römern widmen wir allen in diesem Abschnitte zusammengefassten Wesen erst kurz eine gesonderte und darauf eine gemeinsame Betrachtung; zu der letzteren sind wir berechtigt, weil sie schliesslich ihrer Natur nach kaum mehr von einander verschieden sind. Schon bei den Nymphen fehlt oft jede feinere Differenzirung. Dasselbe Wesen, welches Ovid eben noch Hamadryas genannt, bezeichnet er im Folgendem als Naias (Met. I, 690 f.), ja eine Nais stirbt mit ihrem Baum (Fast. IV, 231 f.). Aehnliche Stellen finden sich bei andern Dichtern, sodass man dort lieber eine Verallgemeinerung der Bedeutung anzunehmen haben wird, als sonst nach einer Erklärung zu suchen (vgl. Lehrs a. a. O. 116 ff.). Zu diesen Schwierigkeiten einer bestimmten Scheidung tritt endlich die schon im vorigen Abschnitte von uns berührte, dass auch Quelle und fliessende Wasser als nympha bezw. nymphae bezeichnet wurden. — Noch weniger, als zwischen den einzelnen Arten von Nymphen, wird in den meisten Fällen zwischen Satyrn, Panen und Faunen eine Scheidung möglich sein. Die jüngeren Bildungen der Pane und erst die der Panisken waren den Satyrn von Anfang an nahe verwandt und besonders die letzteren verbanden sich wiederum ohne Schwierigkeit mit den einheimischen Faunen. Man könnte vielleicht vermuthen, dass die so einander angeglichenen Wesen, welche man mit gleichem Rechte (Pane?) Satyrn oder Faune nennen mag, von den italischen Faunen die allgemeine Verbreitung in der Natur, von den griechischen Satyrn aber wesentliche Seiten ihres Charakters bekommen haben. Da bei den Nereiden, Tritonen u. a. Vermischungen gleich den bisher besprochenen ausgeschlossen sind, so gehen wir gleich zu einer kurzen Betrachtung des Wesens und der Verwendung dieser Gestalten über.

Wenn Horaz (Carm. I, 1, 30 f., vgl. IV, 3, 10 ff.) sagen will, dass ihn die Natur zum Dichter mache, spricht er von den Chören der Nymphen und Satyrn; wo Statius (Silv. II, 3, 6 f.) den Baum des Melior besingen soll, ruft er die Najaden und Faune an. Ebenso schauen die Najaden und Faune bei Valerius Flaccus (Arg. I, 105 f.) vereint der Argo nach, wobei ihre sichtbare Erscheinung gelegentlich durch „manifesto in lumine visi“ hervorgehoben ist. Claudian lässt sie gemeinschaftlich die Cypressen beklagen, welche die Ceres abhaut, um sie zur Aufsuchung ihrer Tochter am Aetna als Fackeln zu entzünden (XXXVI, 381), ja gemeinschaftlich sendet er sie auch zur Götterversammlung, eine Ehre, die das hesiodische γένος οὐτιδανῶν σατύρων καὶ ἀμηχανοεργῶν wohl kaum erwartet hätte (ib. v. 16 f.).

. . . Liquidis incumbunt patribus udae
Naïdes et taciti mirantur sidera Fauni.

---

landschaftliche Eindruck, den Brunn nachgewiesen, dadurch ungeschmälert; für uns kann er auch ein Landschaftsgemälde sein.

Die Nereiden erscheinen andrerseits bei Catull (LXIV, 14 ff.) durch das Wunder des ersten Schiffes angelockt bei hellem Tage, bis zu den Brüsten hervorragend aus dem grauen Meere, den Argonauten, und aus Peleus und der schönen Nereide Thetis wird alsbald ein Paar. Claudian dichtet, dass die Nereiden mit der Meeresfluth in die Ströme kommen (XXIX, 79 f.) und fürchtet ironisch, dass den Eunuchen Eutrop, welcher die üppigen Nereiden zu täuschen weiss, die Tritonen auf hoher See zurückhalten (XIX, 67 f.). Eine Stelle, wo die Einführung mehrerer der betrachteten Wesen in die umgebende Natur besonders deutlich hervortritt, bietet endlich Statius (Silv. II, 2, 100 ff.) bei dem Preise des Surrentinischen Landguts des Pollio:

> Saepe per autumnum iam pubescente Lyaeo
> Conscendit scopulos noctisque occulta sub umbra
> Palmite maturo rorantia lumina tersit
> Nereïs et dulces rapuit de collibus uvas.
> Saepe et vicino sparsa est vindemia fluctu,
> Et Satyri cecidere vadis, udamque per undas
> Dorida montani cupierunt prendere Panes.

Von den römischen Dichtern gilt demnach wirklich, was den griechischen so oft fälschlich zugeschrieben wird, dass sie nicht nur bei Darstellungen der Heroensage, sondern auch bei Ereignissen der unmittelbaren Gegenwart die Natur mit einer Fülle körperhafter, allerdings kaum mehr auf einem hohen menschlichen Standpunkte stehender, geschweige denn göttlicher Naturwesen bevölkern; allein bei den Römern giebt es Nymphen und Satyrn wie Rehe und Hasen, Nereiden und Tritonen wie Seehunde und Haifische, und erst ein Plinius konnte berichten, dass zu des Augustus Zeit in Gallien entseelte Nereiden angetrieben seien (N. H. IX, 5).

Von den Kunstdarstellungen dieses Kreises, welche einen sehr bedeutenden Theil der uns überhaupt erhaltenen oder beglaubigten Kunstwerke ausmachen, interessiren uns nur diejenigen, wo wir diese Wesen als Localbezeichnungen bezw. als an der Haupthandlung Antheil nehmende Bevölkerung der Natur finden. Völlig ausgeschlossen ist daher alles speciell Bakchische, die Verbindung der Nymphen mit Apollo und Hermes, ihre Kindspflegerschaft u. s. f., ausgeschlossen sind auch alle selbstständigen Darstellungen von Meerwesen.

Wir beginnen unsre Betrachtung mit den Vasenbildern. Da jedoch gerade sie noch eine eingehende Untersuchung erfordern, die wohl nur vor den Monumenten selber durchgeführt werden kann, so begnügen wir uns hier mit den geringsten Andeutungen. Auf die Geltung der Satyrn ist schon oben hingewiesen; noch weniger ist der häufig vorkommende Pan befriedigend erklärt. Die Nereiden, welche bei der Befreiung der Andromeda auftreten (Heydemann 3225; Mem. d. Accad. Erc. IX, 5—7), scheinen als Chor oder als

landschaftliche Staffage gefasst, da zu einer blossen Bezeichnung des Meeres doch einfachere Mittel wie etwa ein Fisch oder dgl. zu Gebote standen. Nymphen lassen sich, weil sie zu sehr nur schönen jugendlichen Mädchen gleichen, schwerer im einzelnen Falle bestimmt nachweisen.

Besser steht es mit der Verarbeitung des Materials in der hellenistischen und der von ihr beeinflussten campanischen Wandmalerei. Unser Erstes ist es hier, zu der Frage nach den Ἀκταί und Σκοπιαί Stellung zu nehmen, die Eugen Petersen zu unsrer Freude schon vor einigen Monaten wesentlich in unserm Sinne wieder in Fluss gebracht hat.[37]) Am Eingehendsten hat Helbig hierüber gehandelt.[38]) Die Ἀκταί, Σκοπιαί und Λειμῶνες seien nicht mythologische und im Volksbewusstsein lebendige Gestalten, sondern vielmehr aus der Reflexion der Künstler hervorgegangene Personificationen; es komme denselben, entsprechend den unwandelbaren Gesetzen der ewigen Natur, aus deren Bereich sie entlehnt seien, ein gehaltener, von jedem Affect freier Charakter zu. Folglich seien sie, da sie dazu dienen sollen, eine verwandte Stimmung im Geiste des Betrachters hervorzurufen, nicht bei dramatisch bewegten Handlungen am Platze, sondern bei solchen, welche die dargestellten Individuen mehr oder minder im Einklange mit sich selbst und mit der Aussenwelt zur Anschauung bringen. Die Satyrn, Pane und Nereiden seien dagegen ihrem mythologischen Charakter gemäss vortrefflich dazu geeignet, Eindrücke einer dramatisch bewegten Handlung zur Schau zu tragen.

Wir prüfen zuerst, ob sich in der Anwendung der sogenannten Ἀκταί und Σκοπιαί gegenüber den Satyrn und Panen wirklich dieser Unterschied geltend macht. Die Ἀκταί, welche zugegen sind, wie Perseus die Andromeda nach Tödtung des Ungeheuers vom Felsen löst, sind kaum Zeugen einer unbewegten Handlung (Helbig, Kat. n. 1187—89), die Ἀκταί oder Σκοπιαί eines andern Bildes sind bei der sehr aufregenden Scene vom Falle des Ikaros zugegen; eine von ihnen erhebt die Hand (Robert, Arch. Zeit. 1877 t. II, 1). Die Σκοπιαί des Philostratos (Im. II, 4, p. 345 l. 14 ff.) endlich zerfleischen sich die Wangen und sind jedenfalls Zeugen einer sehr bewegten Handlung. Schon aus diesen Beispielen ergiebt sich, dass die Annahme, die Ἀκταί und Σκοπιαί seien nur affectfreie Zeugen einer unbewegten Scene, nicht ohne Willkür ist. Andrerseits bietet ein Bild (Helbig a. a. O. n. 1205) mit dem Daidalos und der Pasiphae wenigstens keine äusserlich bewegte Handlung, noch weniger zwei

37) Archäol. epigraph. Mittheil. aus Oesterreich „Die dreigestaltige Hekate" p. 83 f. Der Verfasser hatte sich seine Ansicht über die Ἀκταί und Σκοπιαί gebildet, bevor ihm Petersens Aufsatz bekannt wurde.

38) Rhein. Mus. 1869, p. 497 ff. Untersuchungen 215 ff. Ausserdem: Stephani, Mélanges gréco-romains I, p. 524 ff. Nimbus und Strahlenkranz 67 f.; Brunn „Die Philostratischen Gemälde gegen Friedrichs vertheidigt" 282 ff. Zweite Vertheidigg. 22 f.

andre (a. a. O. n. 970 u. 1359) und doch ist beidemal ein Satyr als Zeuge zugegen. Wir ziehen daraus die Folgerung, dass eine principielle Scheidung in der Weise, wie Helbig sie oben angiebt, zwischen den Ἀκταί und Σκοπιαί einerseits und den Satyrn andrerseits in Wirklichkeit gar nicht stattfindet. — Doch kommen wir zum Kernpunkte der Frage und prüfen wir die Gründe, auf welche man die Annahme von Ἀκταί und Σκοπιαί baut. Man stützt sich auf die esquilinischen Odysseelandschaften und den älteren Philostratos. Auf dem dritten Lästrygonenbilde findet sich die Inschrift AKTAI unter der Gruppe dreier, nach Helbig's eignem Zugeständnisse nymphenartiger Wesen. Das könnte auf den ersten Blick überzeugend scheinen; aber auf dem ersten Bilde steht dieselbe Inschrift auch oberhalb eines Mannes in der Tracht des täglichen Lebens, welcher in einem Nachen vom Ufer abstösst, in dem wir also einen Fährmann oder Fischer zu erkennen haben. Gewiss wird nun Niemand behaupten wollen, dieser Fischer sei kein Fischer, sondern eine begriffliche Personification der Gestade. Gilt dieser Schluss hier, so gilt er ebenfalls bei den drei weiblichen Gestalten, in welchen nach Analogie der hellenistischen Poesie nicht bloss nymphenartige Wesen, sondern wirkliche Nymphen oder vielleicht richtiger Nereiden zu erkennen jetzt nichts mehr im Wege steht. Nachdem bewiesen ist, dass die Inschriften nicht zu den Figuren und folglich nur zum Local gehören können — man vergleiche ähnliche Inschriften auf Vasen —, bedarf es noch einer Erklärung, weshalb der Künstler durch sie das Local bezeichnete und weshalb er sie gerade zu den Nereiden und dem Fischer setzte. Wenn wir dabei unsern Blick auf sämmtliche Inschriften und die ihnen entsprechenden Darstellungen lenken, so ergiebt sich leicht, dass der Künstler bestrebt war, gerade das hervorzuheben, was er beim Dichter betont fand. Die ἀκταί, die κρήνη und die νομαί der Lästrygonen und später die ἀκταί der Kirke sind die wesentlichsten Punkte der homerischen Schilderung (κ 89 f.; 107 f.; 82 ff.; 140). Andrerseits sahen wir schon p. 281, dass die Quellnymphe hier die Quelle bezeichnet; dass Fischer, Hirt und Heerden auf Gestade und Weiden hinweisen[39]), bedarf keines Nachweises; aber auch die Nereiden, welche hier in keiner Weise

39) Die am meisten hervortretende Gestalt, an der die von einigen angenommenen Hörner ebensowohl sich aufbäumende Haare sein können, möchten wir besonders wegen ihrer für einen Pan auffallenden Bekleidung für einen Hirten halten; dasselbe thun wir bei der nächsten Figur etwas weiter im Hintergrunde, deren helleres Colorit nicht auf ein weibliches Wesen hinweist, sondern durch den Localton, dem alles übrige untergeordnet wird, bedingt sein dürfte. Dieselbe hat die gleiche Kopfbedeckung wie der Hirt des ersten Lästrygonenbildes, dessen Kopf noch eben sichtbar ist. Endlich ein innerer Grund: Wäre wohl ein antiker Maler so spröde gewesen und so wenig auf die Gelegenheit zu einer wirksamen Gruppenbildung bedacht, dass er einen Hirten und eine Hirtin oder einen Hirten und eine Nymphe, die gemeinschaftlich als Localbezeichnung dienen, gar nicht zu einander in Beziehung gesetzt hätte?

als theilnehmender Chor in die Handlung verflochten sind, deuten ebenso in idealer Weise auf den Meeresstrand hin, wie der Fischer in realer. So dienen die bildlichen Darstellungen und die Inschriften beide dem gemeinsamen Zwecke der Localbezeichnung, und deshalb war es auch natürlich, dass sie als Buchstabeninschriften und bildliche Inschriften wie Glieder einer inscriptio bilinguis zusammengestellt wurden.

Nachdem die erste und wichtigste Stütze gefallen, ruht die Annahme der Ἀκταί und Cκοπιαί nur mehr auf Philostratos (II, 4). Dort heisst es in der Beschreibung des Gemäldes, welches den Tod des Hippolytos darstellte: cκοπιαὶ μὲν αὗται, δι' ὧν ἐθήρας cὺν Ἀρτέμιδι δρύπτονται τὰς παρειὰς ἐν εἴδει γυναικῶν. Wir könnten sagen, der Schriftsteller bediene sich hier einer rhetorischen Ausdrucksweise, oder er habe die Inschriften, die etwa dem Bilde hinzugefügt gewesen, in derselben Weise missverstanden, wie dies in neuerer Zeit bei den Odysseelandschaften geschehen. Trotzdem brauchen wir hier die Richtigkeit der Interpretation des Philostratos für seine Zeit nicht in Zweifel zu ziehen, wenn wir uns erinnern, dass derselbe mehr als 200 Jahr nach Christo und auf italischem Boden eine Gemäldesammlung beschreibt. Wenn er gewohnt war, auf römischen Bildwerken eine menschliche Gestalt auf einem realistisch dargestellten Berge für das geistige Wesen dieses Berges anzusehen, so konnte er ebensogut Bergnymphen für den Ausdruck der geistigen Theilnahme ihrer Bergwarten halten.[40]) Nur darf ein Schriftsteller des 2. und 3. Jahrhunderts n. Chr. uns keine Autorität sein für die Interpretation von Kunstwerken, deren Erfindung meistens um ebensoviel hinter unsrer Zeitrechnung zurückliegt, sondern da haben die zeitgenössischen Dichter einzutreten, die die Nymphen als Antheil nehmende Wesen und zwar speciell gerade auf Bergwarten (Eur. Hel. 447. Ap. Rhod. I, 549 f., 1226; III, 883; IV, 1150) kennen, und dadurch eine andre Deutung derartiger nymphenähnlicher Gestalten von vornherein ausschliessen.

So ist es denn auch nicht schwer, Helbig's Motivirung der Cκοπιαί als Gestalten hervorgegangen aus der Künstlerreflexion und verschieden von den Nymphen gründlich zu widerlegen. Die Cκοπιαί sollen in erster Linie durch das cκοπεῖν, das unverwandte Hinschauen charakterisirt sein (Rh. Mus. a. a. O. p. 502 f.). Abgesehen davon, dass eine Personification aus einem so äusserlichen Gesichtspunkte bei den Griechen unerhört ist, ist das Schauen allen Naturwesen, welche an einer Handlung Antheil nehmen, gemeinsam; dazu

40) Es ist anzunehmen, dass auf dem philostratischen Gemälde die Bergwarten auch realistisch dargestellt waren. Wenn es dann heisst, diese Bergwarten zerfleischen sich die Wangen in Gestalt von Frauen, so ist damit nicht gesagt, dass diese Frauen die Bergspitzen in sich personificirten, sondern zunächst, dass die Theilnahme der Bergwarten an den Frauen, die das geistige Element derselben sind, zum Ausdruck kommt (vgl. unten p. 302).

will die Ironie des Schicksals, dass die einzigen hezeugten Σκοπιαί, diejenigen des Philostratos nicht in der Thätigkeit eines unverwandten Schauens begriffen sind, sondern sich die Wangen zerfleischen. Die Erklärung einiger Flügelgestalten als Σκοπιαί richtet sich endlich selher. Helbig glauht, einer Felswarte kämen Flügel zu, weil sie von geflügelten Stürmen umbraust sei. Könnte es aher einen grösseren Widersinn gehen als die Darstellung eines unverrückbar festen Gegenstandes durch eine Flügelgestalt? Stephani (Nimhus und Strahlenkranz p. 67) meint dagegen, die Σκοπιαί seien geflügelt, weil sie sich in den höchsten Schichten der Luft auf einzelnen ragenden Bergspitzen aufhalten und mit ihrem Blicke schnell in weite Fernen dringen; eine Phantasie, die einer Widerlegung auch nicht hedürfen wird. Sehr richtig hat vielmehr schon Robert (Eratosth. Catasterism. rel. p. 247) die Bildung geflügelter Σκοπιαί zurückgewiesen, ohne dass jedoch die von ihm vorgeschlagene Erklärung dieser Gestalten befriedigen könnte. Da nämlich die Erzählung des Aratos (Phainom. 96 ff.), die Parthenos des Himmels sei eigentlich die Dike, welche im goldnen Zeitalter nnter den Menschen geweilt, im silhernen sich in die Gehirge zurückgezogen hahe und später dann an den Himmel versetzt sei, nicht wirklich, sondern hildlich verstanden ist, so fällt auch Robert's Folgerung, dass man die Parthenos, weil die Dike sich in die Berge zurückgezogen hahe, und Dike und Parthenos identisch seien, deshalh hei allen mythologischen Vorgängen in gehirgiger Gegend als Zeugin erwarten könne. Wir selber möchten für die betreffenden Darstellungen die Deutung auf Windgötter und meist speciell auf Zephyros vorschlagen, ohne jedoch hei dem geringen Vorrath uns nur in Abbildungen hekannter Gemälde ganz fest darauf bestehen zu können. Obwohl die Gestalt meist für weihlich genommen wird und auch die Bekleidung dafür sprechen könnte, so findet sich nach den Publicationen doch im Hypnos (Helhig, Kat. n. 974; Zahn, Wandgem. III, 30) dieselhe weibliche Bildung und volle Bekleidung einer jugendlichen männlichen Gestalt; der Nimhus (Stephani a. a. O. p. 97) kann bei einer jugendlichen Luftgottheit nicht auffallen, Kranz und Zweig finden sich auch hei der in diesem Falle übrigens unhekleideten Gestalt des zur Chloris herabschwebenden Zephyros (Helbig u. Zahn a. a. O.), und mehrere Variationen des Zweiges könnten in dem mangelnden Verständniss des campanischen Decorateurs ihre Erklärung finden. Wichtig ist es jedenfalls, dass die Vorstellung von den Bergen herahkommender Winde den Alten (Ap. Rhod. I, 1273; Val. Flacc. III, 652; Schol. Il. Β 521; Stephan. s. Ἀνεμώρεια, Bursian Geogr. I, 170) durchaus geläufig ist, dass in einem philostratischem Gemälde der Zephyros (Iun. 14. p. 416 l. 17) ἐκ περιωπῆς herabschaut, sowie dass endlich die geflügelte Gestalt sich fast immer am Wasser findet und Wasser und Wind nach alter und moderner Auffassung unzertrennlich sind (vgl. Hor. Carm. III, 29. 23 f. und ein scherzhaftes aher deshalb nur

um so wahreres Gedichtchen Wolfgang von Goethes des Enkels: „Ist ein Bach auch noch so klein, Stellt sogleich ein Wind sich ein"). Wenn auch auf volle Gewissheit kein Anspruch gemacht werden kann, so dürfte unsre Deutung vor den bisher aufgestellten doch den Vorzug grösserer Wahrscheinlichkeit besitzen.

Ist die Annahme von Ἀκταί und Cκοπιαί als begrifflicher und aus der Künstlerreflexion hervorgegangener Personificationen in ihrer ganzen Haltlosigkeit dargethan, so bedarf es, bevor wir uns einer unbefangenen Betrachtung der Nymphen in der campanischen Wandmalerei hingeben, nur noch der Hervorhebung einer Thatsache. Woermann (Landsch. p. 414) bemerkt mit Recht, dass sich die sogenannten Ἀκταί und Cκοπιαί nie auf realen, sondern nur auf mythologischen Darstellungen finden; nur ist seine Erklärung dieses Verhältnisses die denkbar unglücklichste, wenn er sagt: In der damaligen Wirklichkeit hatte noch kein Maler Nymphen oder Berggötter, Leimones, Aktai oder Skopiai gesehen. Woermann vergisst, dass er anderswo (Landsch. Natursinn p. 67), wenn auch durchaus mit Unrecht, Ἀκταί und Cκοπιαί allegorische Personificationen genannt hat, und man allegorische Personificationen denn doch wohl überhaupt nicht sieht; er beachtet ferner nicht, dass sonst doch nach seiner Annahme diese Gestalten gerade in der damaligen Wirklichkeit von den Künstlern erst geschaffen sein sollen. Jede Schwierigkeit löst sich auch hier, sobald wir die Personificationen als Nymphen anerkennen, die bei mythologischen Ereignissen am Platze sind, die der Grieche dagegen Anstand nahm, in Darstellungen aus dem wirklichen Leben zu verflechten.

Wenn wir uns jetzt der hellenistischen Poesie und in erster Linie des Apollonios Rhodios erinnern, der als epischer Kunstdichter ein besonders getreues Bild der mythologischen Auffassung seiner Zeit darbietet, so erkennen wir, dass zwischen Poesie und Kunst die vollste Uebereinstimmung herrscht, während sonst durch das vollständige Fehlen der Nymphen auf campanischen Wandgemälden ein unerklärlicher Gegensatz bestände. Wir sehen eine Nymphe vom Felshang auf den schlummernden Ganymedes herabschauen (Helbig a. a. O. n. 155; Zahn II, 32), oftmals blicken ihrer zwei, zugleich als künstlerisches Gegengewicht gegen Perseus und Andromeda, auf einem Uferfelsen sitzend auf das getödtete Ungeheuer (Helbig n. 1187—89; Zahn I, 84; III, 71); den Sturz des Ikaros begleiten sie auf einer Klippe am Meere gelagert mit lebhafter Theilnahme (s. p. 293), und endlich soll auch nicht der wunderlieblichen Gruppe vergessen werden, welche im Walde im Anschauen des schlafenden Jägers und der zu ihm herabschwebenden Göttin versunken ist (Helbig n. 960; Zahn II, 78). In der Kunst wie in der Poesie nehmen demnach die Nymphen als Naturwesen passiven Antheil an dem, was in ihrer Nähe geschieht. — Allerdings ist nun die Frage berechtigt, ob denn nicht etwa auch hier in den späten Werken der hellenistischen Wand-

malerei, wie von Philostratos die Nymphen nicht mehr als individuelle Wesen, sondern als Ausdruck der geistigen Theilnahme des speciellen Locals, an welchem sie sich aufhalten, empfunden wurden. Wenn diese Auffassung herrschte, so wäre sie nicht mehr griechisch, sondern römisch, denn nur der Römer scheidet, was in diesem Falle geschehen würde, ein Geistiges von der Materie. So schwer es immerhin ist, ohne Anschauung der Originale hier ein sichres Urtheil abzugeben, so dürfte dennoch feststehen, dass in den meisten Darstellungen, z. B. in den oben hervorgehobenen, noch durchaus der Geist der hellenistischen Vorbilder herrscht; rein äusserlich betrachtet können ja z. B. nicht zwei Nymphen als der Ausdruck der geistigen Theilnahme eines Felsens gelten, wie wir bei den Römern auf einem Berge nicht zwei Berggötter finden. Wo wir aber die Nymphen einer effectvollen Handlung gegenüber nach unsrer Meinung zu wenig lebhaft finden, dürfte vielleicht oft die flüchtige Ausführung des campanischen Copisten Schuld daran sein. Auf Grund dessen demnach, dass diese Wesen ihrer ursprünglichen Erfindung nach jedenfalls Nymphen bezw. Nereiden sind, in Erwägung davon ferner, dass sie auf den Odysseelandschaften und den meisten campanischen Wandgemälden auch nicht anders erscheinen, und dass sie selbst nach römischer Umdeutung niemals das Local in sich personificiren, sondern nur das geistige Element dieses Locals, ist die Benennung einzelner Gestalten als einer personificirten Ἀκτή und Σκοπιά auf den besprochenen uns erhaltenen Gemälden vollständig abzuweisen.

Satyrn sind, abgesehen von bakchischen Scenen, wo ihre Anwesenheit als Gefolgschaft des Gottes motivirt ist, nicht eben häufig. Dass ihre Anwesenheit sich nicht speciell auf dramatisch bewegte Handlungen bezieht, ist oben bereits berührt worden. Wo sie überhaupt vorkommen, mögen unteritalische Vasen oder vielleicht noch mehr die italische Anschauung von ihrer allgemeinen Verbreitung in der Natur, die sich auch in den römischen Dichtern aussprach, gewirkt haben; dass sie seltner erscheinen, als die Nymphen, steht mit dem, was wir in der hellenistischen Poesie gefunden, durchaus im Einklang.

Bei den römischen Sarkophagen dürfte man vielleicht fragen, ob denn überhaupt dort Nymphen oder Satyrn als blosse Localbezeichnungen vorkommen. Die Fälle, wo deren Anwesenheit durch den Mythus motivirt ist — wir nennen nur den Proserpinaraub oder die Marsyasdarstellungen —, kommen hier natürlich nicht in Betracht; ebenso fallen hier alle die Darstellungen fort, welche wir bereits als begriffliche Personificationen von Quellen dem vorigen Abschnitt zugewiesen haben; endlich ziehen wir es vor, in einer weiblichen Gestalt neben einem Hirten oder Jäger lieber eine Hirtin, als eine Nymphe anzunehmen (Mon. dell' Inst. III, 29 u. a.). So bliebe vielleicht nur die Nymphe, die wir neben einem Flussgotte

sehen (Clarac. M. d. sc. 216), eine andre neben dem Hercules auf einer Darstellung des Besuches des Mars bei der Ilia (Gerh. A. B. 40), sowie diejenigen der Endymion- und Parissarkophage, welche durch Wassergefässe, Schilfkränze und Schilfstengel speciell als Quellnymphen charakterisirt waren, während Satyrn in solcher Geltung überhaupt nicht vorkommen dürften. Diese beiden, besonders im Hinblick auf die Häufigkeit von Nymphen und Satyrn in der römischen Poesie im ersten Augenblick auffälligen Thatsachen finden dennoch im Hinblick auf das, was die Künstler der Sarkophage ausdrücken wollen, ihre einfache Erklärung. Weil ihr Streben im vollen Einklange mit der Poesie in erster Linie dahin geht, das Local, an welchem eine Handlung sich vollzieht, deutlich vor Augen zu führen bezw. an derselben Antheil nehmend darzustellen, so war es nur natürlich, dass Nymphen, die nicht gerade Quellnymphen, Satyrn und Nereiden als ein ohne reale Darstellung der Landschaft sehr unbestimmter Localhinweis, einerseits hinter die eigentlichen Personificationen, andrerseits aber auch hinter die bei leichter Andeutung realer Landschaft deutlicheren Localbezeichnungen, wie Berggötter, Hirt und Heerden zurücktreten mussten.

Bei einem Rückblick auf den letzten Theil unsrer Untersuchung finden wir nach Abweisung fälschlich angenommener Personificationen zwischen Kunst und Poesie nur solche Unterschiede, die im Stoffe der Darstellungen bedingt sind. Während für die griechische Zeit Nymphen und Nereiden volle göttliche Wesen waren, die im Genusse ihrer Göttlichkeit dahinlebend wie andre Götter nur unter besonderen Umständen zu den Menschen der Heroenzeit in Beziehung traten, haben Poesie und Kunst des Hellenismus das gemeinsame Streben, bei mythologischen Darstellungen die damals mehr poetisch genrehaft denn göttlich erscheinenden Nymphen und Nereiden als landschaftliche Staffage bezw. einen Chor theilnehmender Naturwesen anzuwenden. Die Ausnahmestellung, welche die Satyrn auf Vasen italischer Herkunft einnehmen, schien durch das Satyrdrama und local italische Einflüsse bedingt. Dafür, dass irgend eine dieser Gestalten die Theilnahme des Locals darstellte oder gar das Local in sich personificirte, liess sich nirgends ein Anhaltspunkt finden. Bei den Römern wurden endlich die Nymphen und Nereiden, völlig entgöttlicht, die Satyrn, Faune und Pane, nicht mehr von einander unterschieden, zu einer körperhaften Naturbevölkerung, die nicht nur die Ereignisse der Heroensage, sondern auch die Thaten und Unternehmungen der Grossen und Geehrten in der Geschichte und Gegenwart mit Theilnahme verfolgte, während das fast vollständige Fehlen derselben auf Sarkophagen nur bewies, dass dort die Bezeichnung und bei den Berggöttern z. B. auch die Empfindungsfähigkeit des Locals von höherer Wichtigkeit war, als die Anwesenheit mythologischer Gestalten, welche diesen Zweck nur unvollkommen oder gar nicht erfüllen konnten.

VI.

Berge.

Wie Erde, Länder und Flüsse nicht durch eine die äusseren Erscheinungsformen der Natur menschlich gestaltende Phantasie, sondern durch den Mythus und die an denselben anknüpfende Poesie zu Personificationen gelangt sind, so war auch den Bergen der erstgenannte Weg zur Personification von vornherein verschlossen[41]) und nur der mythologisch-poetische denkbar. Dass sie aber auch auf diesem weder personificirt sind, noch personificirt werden konnten, soll im Folgenden nachgewiesen werden.

Wir beginnen mit der Ausscheidung des Atlas und Argaeus. Dieser ist ungriechisch und dunkel; jener ursprünglich ein Meeresriese und dann auch Himmelsträger[42]); erst eine spätere Zeit liebte es, bald in mehr geistreicher, bald in platterer Weise die mythologische Gestalt des Atlas mit dem Berge gleichen Namens zu verbinden (Ov. Met. IV, 627 ff.; Sil. Ital. I, 202 ff.; Claud. XXVIII, 379 f.; XXXVII, 23 f.) und endlich, wie es Vergil thut, dem Berge geradezu menschliche Gestalt zu geben.

Aeneis IV, 246: iamque volans apicem et latera ardua cernit
Atlantis duri, caelum, qui vertice fulcit,
Atlantis, cinctum adsidue cui nubibus atris
Piniferum caput et vento pulsatur et imbri;
Nix umeros infusa tegit; tum flumina mento
Praecipitant senis et glacie riget horrida barba.

Im vollen Gegensatz zu einer solchen spielenden scheinbaren Personification des Berges Atlas lässt zunächst die hesiodische Theogonie, welche sogar den Pontos personificirt, die Berge als Wohnsitze der Nymphen[43]) unbelebt.

Theog. 129: Γείνατο δ' οὔρεα μακρά, θεῶν χαρίεντας ἐναύλους
Νυμφέων, αἳ ναίουσιν ἀν' οὔρεα βησσήεντα.

Ebenso sind auch sonst die Berge, anstatt selber wesenhaft zu sein, vielmehr an eine ganze Reihe von Gottheiten als todter Schau-

41) Wenn Woermann: (Die Landschaft in der Kunst der alten Völker p. 262 f.) sagt: „Ueberhaupt ist die Bildung der Bergpersonificationen weniger stereotyp, als die der Flussgötter, wie die individuelle Physiognomie verschiedener Berge denn auch von selbst zu verschiedener Gestaltung auffordert", so bleibt er den Nachweis auch nur einer einzigen solchen Bildung gleichwohl vollständig schuldig.

42) Man vgl. α 52 ff. mit δ 385 f.; dazu Nägelsbach, Homerische Theologie p. 87 ff. Ferner Aesch. Prom. 347 ff. und Hesiod Theog. 517 f. neben Herodot IV, 184. Zum Ganzen vgl. Preller, Griech. Mythologie. 3. Aufl. I, p. 460 ff.

43) Es ist nicht richtig, wenn Preller a. a. O. I, p. 596 daraus folgert, es seien die Nymphen zugleich mit den Bergen erzeugt.

platz vergeben. Zeus, der Höchste, liebt es, auf ihnen zu thronen, weshalb demselben auf ihren Gipfeln zahlreiche Heiligthümer errichtet sind (Preller a. a. O. I, p. 93 u. 100 ff.; Paus. I, 32, 2; 44, 9; II, 15, 3; 24, 3; 30, 4; 36, 2 u. s. f.); Artemis jagt in den Bergen, wie sie bei Kallimachos den Zeus bittet.

Hymn. i. Dian. v. 15: Δὸς δέ μοι ἀμφιπόλους Ἀμνισίδας εἴκοσι νύμφας,
Αἴτε μοι ἐνδρομίδας τε καὶ ὁππότε μηκέτι λύγκας
Μήτ' ἐλάφους βάλλοιμι, θοὰς κύνας εὖ κομέοιεν.
Δὸς δέ μοι οὔρεα πάντα.

Dionysos (ὀρειφοίτης u. οὐρεσιφοίτης, Preller I, 550) und die phrygische Rhea (I, 526 ff.) durchziehen die Gebirge mit ihrem Thiasos, vor allem bleiben sie aber, was sie schon bei Hesiod gewesen, die Wohnsitze der Nymphen und kein andrer Gott ist in den Bergen, besonders in hellenistischer Zeit, so heimisch als der ursprünglich specifisch arkadische Pan (Hymn. hom. XIX; Eur. Bacch. 951 f.; Preller I, 610 ff.). Den besten Beweis dafür, wie dem griechischen Volksglauben die Berge selber für todt galten, liefern endlich die thätigen Berge, die Vulkane. Wenn irgendwo, so hätte es hier doch nahe gelegen, den Berg als persönliches Wesen, als Gott zu fassen. Aber nein! die Berge selber bleiben indifferent und das Feuer, welches sie auswerfen, verursacht ein Ungethüm, welches unter ihnen begraben liegt[44]), oder es befindet sich in ihnen die Esse des Hephaistos.[45])

Damit, dass der griechischen Mythologie Bergpersonificationen fremd sind — denn es giebt keine Personification sinnlicher Gegenstände ausser durch die Mythologie — ist eigentlich schon das endgiltige Verdict über das überhaupt nicht Vorkommen derselben bei den Griechen gesprochen, ein Verdict, welches obendrein durch die Sprache, durch die Monumente und durch die Poesie bestätigt wird. Gegenüber der durchgehenden Weiblichkeit von Ländern und Quellen und der durchgehenden Männlichkeit von Flüssen, ist τὸ ὄρος selber Neutrum, und schwanken die Benennungen der einzelnen Berge in allen Genera. Ferner ist uns in der gesammten statuarischen Kunst — die zusammenhängende Widerlegung entgegenstehender Annahmen verschieben wir bis an den Schluss der Besprechung der Berge in der Poesie — eine Bergpersonification weder durch schriftliche Ueberlieferung beglaubigt, noch unter unsern Monumenten sicher nachweisbar, womit auf das trefflichste übereinstimmt, dass selbst bei den spätesten römischen Dichtern, welche den reichsten Gebrauch von Personificationen machen, doch nie diejenige eines

44) Aesch. Prom. 363 ff.; Pind. Pyth. I, 32 ff. c. Schol.; Ovid. Fast. I, 573 f.; IV, 491; Metam. V, 348 ff.; Claudian ed. Jeep. XXVII, 17 f.; VII, 161; XXXIII, 153 ff.; XXXV, 156 ff.

45) Apollon. Rhod. Arg. IV, 761 f. c. Schol; Schol. ad III, 41: Eurip. Cycl. 599; Troad. 222; Callim. hymn. in Dianam 46 ff. c. Schol. ad 47; Vergil. Aen. VIII, 416 ff.

Berges vorkommt. Denn der Tmolus des Ovid, vielleicht entstanden aus dem Missverständnisse eines Landesheros Tmolus in seiner Vorlage, ist keine Bergpersonification, sondern ein Berggott, weil die Belebung des Berges Tmolus dadurch geschieht, dass dem Berg in der Wirklichkeit eine menschliche Gestalt als Ausdruck seines geistigen Wesens hinzugefügt ist.

Metam. XI, 157: Monte suo senior iudex consedit, et aures
Liberat arboribus. Quercu coma caerula tantum
Cingitur, et pendent circum cava tempora glandes.[46])

Ebenso sind auch die Berggötter der römischen Sarkophage, welche durch christliche Miniaturen[47]) mit der Beischrift ὄρος neben ähnlichen Gestalten sicher gestellt sind, keine Bergpersonificationen, sondern Berggötter, die nicht gleich Ländern und Flüssen in sich selber charakterisirt sind, sondern erst durch die Darstellung des realen Berges, auf welchem sie sich befinden, als solche erkannt werden können. Dasselbe ist endlich bei Philostratos der Fall, der wegen seiner späteren Zeit und wegen des Ortes der von ihm

46) Wieseler, Gött. Nachr. 1876 p. 65 u. 68 ff. Die Charakteristik des Tmolus ist so unbestimmt gehalten, dass es schwer ist, sich daraus ein Bild zu machen. Falsch ist es, wenn Wieseler p. 65 senior (v. 157) als Comparativ fasst und monte suo davon abhängig sein lässt. Es ist vielmehr senior bei Ovid und Vergil eine häufige Bezeichnung für ältere noch rüstige Leute. Vergleiche besonders Verg. Aen. VIII, 32, wo Tiberinus so genannt wird, dann Ovid Met. XV, 485. 838; Fast. IV, 515; Verg. Aen. VI, 304; VII, 46 und viele andre Stellen. Demnach ist monte suo zu consedit zu ziehen. Es setzte sich also Tmolus auf seinen eigenen Berg und ist deshalb als Wesen ausserhalb des realen Berges zu denken. Wenn es gleichwohl nachher (v. 172) von seinem Urtheile heisst:

Iudicium sanctique placet sententia montis
Omnibus,

so lässt sich dieses Verhältniss nur so erklären, dass der menschlich gestaltete Tmolus als das geistige Wesen des Berges hier Berg genannt ist. Dem entsprechend ist es an einigen Stellen unbestimmt, ob der Dichter an die menschliche Gestalt oder an den realen Berg denkt. Während Wieseler z. B. (v. 157) die Worte aures liberat arboribus u. s. f. damit erklärt, dass der Berggott mit Kränzen verschiedener Bäume versehen war, die er bis auf den Eichenkranz ablegt, eine jedenfalls sehr eigenthümliche Vorstellung, wird dort doch die Annahme näher liegen, dass dem Dichter einmal der reale Berg vorschwebte. Das ganze Experiment dürfte Ovid nach Analogie der Kunstwerke einmal versucht haben; da es aber misslich war, wurde es später bis auf Nonnos nicht wiederholt. Dieser Dichter, dessen Vorstellungen in dieser Hinsicht übrigens ziemlich unbestimmt ausgesprochen sind (Dion XXV, 14 f. und XLIV, 145), ist jedoch so spät, dass wir weder hier, noch anderswo auf ihn eingehen.

47) Piper, Mythologie d. christl. Kunst II, p. 478 f. In einer Pariser Handschrift aus dem Anfange des zehnten Jahrhunderts finden sich die Beischriften ὄρος Σινά und ὄρος Βηθλεέμ bei einem Manne, welcher auf einem Fels gestützt mit der Rechten die Wurzeln eines Baumes fasst, und einem andern, welcher in der Linken einen Baumzweig hält.

beschriebenen Gemäldesammlung hier übrigens nicht für die Griechen, sondern nur für die Römer zeugen kann. Grosse Beachtung verdient es dabei, dass der Rhetor bei den Flüssen und Ländern die menschliche Darstellung als selbstverständlich voraussetzt und sofort die Besonderheiten derselben schildert, bei einem Berge und einer Bergwarte dagegen das Vorhandensein einer menschlichen Gestalt immer besonders hervorhebt[48]); seine griechischen Leser dürften in der That einer solchen Hervorhebung einer ihnen unbekannten Gestalt bedurft haben.

Auch die Betrachtung der Berge in der Poesie bestätigt wiederum die Unmöglichkeit nationalgriechischer Bergpersonificationen, wie sie anderseits das Vorkommen von Berggöttern bei den Römern begründet. Die volle poetische Personificirung eines Berges scheint im Oedipus Tyrannos (v. 1086 ff.) vorzuliegen, wo der Chor den Kithairon mit steigender Empfindung πατριώταν, τροφόν, ματέρα des Königs nennt und ihn durch nächtliche Reigen feiern will.

Dadurch, dass dem männlichen Berge eine mütterliche Thätigkeit beigelegt wird, tritt er gewissermassen in die Reihe der Länder. Weil nun aber die Mütterlichkeit den Bergen an und für sich nicht zukommt — der Kithairon hat nur ausnahmsweise dem Oedipus gegenüber diese Geltung — so konnte daraus doch keine Personification entstehen. Ebenso wenig konnte dies geschehen, wenn schon Homer (Θ 47 u. a.) den Ida μητέρα θηρῶν nannte; denn erstlich kommt die Mütterlichkeit nicht den Menschen gegenüber zur Geltung und dann erschöpft dieselbe nicht das Wesen des Berges wie dasjenige des Landes. Im Uebrigen dürften sich nur uneigentliche poetische Personificirungen finden. Wenn Agaue in den Bakchai ausruft:

v. 1383 ff. Ἔλθοιμι δ' ὅπου
Μήτε Κιθαιρὼν μιαρός [μ' ἐςίδοι]
Μήτε Κιθαιρῶν' ὄςςοιςιν ἐγώ,

oder wenn anderseits im Herakles mainomenos der Chor singt:

v. 789 ff. ὦ Πυθίου δενδρῶτι πέτρα
Μουςῶν θ' Ἑλικωνιάδων δώματα
Ἤξετ' εὐγαθεῖ κελάδῳ,

so ist an beiden Stellen zwar die Natur persönlich gedacht; nur dadurch aber, dass etwas an und für sich Lebloses belebt wird, zeigt der Dichter uns hier die überschwängliche Freude wie dort das tiefste Schuldbewusstsein, und gerade letzteres hat vielleicht nie einen rührenderen Ausdruck gefunden, als in den nahe verwandten Worten des verzweifelnden Oedipus (Soph. O. T. 1398 ff.):

---

48) Vgl. Im. I, 14, p. 316 l. 8 f.; 26, p. 331 l. 9 f.; II, 4 (s. o. p. 295) mit I, 1, 5, 11, 17, 25; II, 8, 9, 14; iun. 1, 4, 8 (s. o. p. 279 ff.).

Ὦ τρεῖς κέλευθοι καὶ κεκρυμμένη νάπη
Δρυμός τε καὶ στενωπὸς ἐν τριπλαῖς ὁδοῖς
Αἳ τοὐμὸν αἷμα τῶν ἐμῶν χειρῶν ἄπο
Ἐπίετε πατρός, ἆρά μου μέμνησθ᾽ ἔτι
Οἷ᾽ ἔργα δράσας ὑμὶν εἶτα δεῦρ᾽ ἰὼν
Ὁποῖ᾽ ἔπρασσον αὖθις.

Hätte ein Künstler die Aufgabe bekommen, eine der besprochenen Scenen, denen wir noch den Abschied des Aias (Soph. Aj. 856 ff.) und Philoktet (Soph. Ph. 1452 ff.) hinzufügen möchten, dem Dichter entsprechend darzustellen, so durfte er nicht die Natur in menschliche Gestalten auflösen, weil er dadurch, dass er an diesen menschlichen Gestalten Affecte darstellte, etwas gethan hätte, was sein Vorbild ihm nicht bot (vgl. p. 272); er musste vielmehr durch einen tief psychologischen Ausdruck der handelnden Personen die Phantasie anregen, sich das Uebrige zu ergänzen (vgl. Brunn, Erste Vertheidigung, p. 190. Orpheus). Solange die Natur nicht als Zuschauer an allem, was um sie her vorgeht, theilnimmt und diese Theilnahme uns nicht vom Dichter besonders geschildert wird, solange dürfen wir überhaupt eine Berücksichtigung derselben als Antheil nehmend auch in der Kunst nicht erwarten.

In der hellenistischen Epoche fassen wir den kalt reflectirenden Kallimachos und den sentimentalen Bion ins Auge. Jener dichtete in seinem delischen Hymnus, wie wir sahen, nicht wie Leto durch die einzelnen Länder irrt, sondern lässt zur Abwechslung einmal diese Länder mit ihren Flüssen und Bergen vor der Leto fliehen, aber wohlgemerkt, zusammenhängende Länder und Berge rein geographisch, die Flüsse und Quellen dagegen meist in menschlicher Gestalt.

v. 118: Πήλιον ὦ Φιλύρης νυμφήιον, ἀλλὰ σὺ μεῖνον,
Μεῖνον, ἐπεὶ καὶ θῆρες ἐν οὔρεσι πολλάκι σεῖο
Ὠμοτόκους ὠδῖνας ἀπηρείσαντο λέαιναι.

Dagegen v. 75:

Φεῦγε καὶ Ἀονίη τὸν ἕνα δρόμον· αἱ δ᾽ ἐφέποντο
Δίρκη τε Στροφίη τε μελαμψήφιδος ἔχουσαι
Ἰσμηνοῦ χέρα πατρός· ὁ δ᾽ εἵπετο πολλὸν ὄπισθεν
Ἀσωπὸς βαρύγουνος, ἐπεὶ πεπάλακτο κεραυνῷ.

Da nun jedoch die Berge sich zum grossen Theil in der Natur ebenso gesondert darstellen wie die Flüsse, so konnte Kallimachos ihnen ebensogut menschliche Gestalt leihen. Daraus dass er es gleichwohl nicht thut, darf man deshalb wieder darauf schliessen, dass die Kunst ihm keine Gelegenheit dazu bot. Anders Bion, welcher die ganze Natur um Adonis klagen lässt.

Idyll. I, 31: Κάτθανε δ' ά μορφὰ cὺν 'Αδώνιδι τὰν Κύπριν αἰαῖ
"Ωρεα πάντα λέγοντι καὶ αἱ δρύες αἱ τὸν "Αδωνιν
Καὶ ποταμοὶ κλαίουςι τὰ πένθεα τὰς 'Αφροδίτας
Καὶ παγαὶ τὸν "Αδωνιν ἐν ὤρεςι δακρυόεντι
"Ανθεα δ' ἐξ ὀδύνας ἐρυθαίνεται· ά δὲ Κυθήρα
Πάντας ἀνὰ κναμὼς ἀνὰ πᾶν νάπος οἰκτρὸν ἀϋτεῖ.

Wenn indess Berge und Bäume αἱ τὸν "Αδωνιν rufen, so wird doch, wie bereits p. 272 bemerkt, nur der natürliche Wiederhall der Adonisklage denselben als bewusste Antheilnahme ausgelegt. Zu constatiren ist hier dennoch der erste Fall, wo die Natur ihrerseits an einem in den Kreis des menschlichen Lebens gezogenen Ereignisse theilnimmt, und es ist zuzugeben, dass eine Auflösung der Natur in menschliche Gestalten von Seiten des Künstlers dem Bilde des übertreibenden Dichters wohl viel von seinem Schmelze nehmen, es aber nicht wesentlich verändern würde. Da jedoch anderseits die ganze Natur hier ihren Schmerz äussert, so war eine solche Auflösung sehr schwer, und speciell bei den Bergen dürfte, da eine Personification derselben nicht nachweisbar, und eine Trennung des Körperlichen und Geistigen eines Naturgegenstandes auch nur den Römern geläufig ist, eine bildliche Darstellung unmöglich gewesen sein.

Nachdem somit eine Einzelbetrachtung die Unmöglichkeit von Bergpersonificationen und sogenannten Berggöttern bei den Griechen nur bestätigt hat, bleibt uns noch übrig das Vorkommen von Berggöttern bei den Römern näher zu erklären. Es ist hier darauf hinzuweisen, wie die römische Naturanschauung zunächst, soweit sie in der Mythologie zum Ausdruck kömmt, von der griechischen grundverschieden ist. Während der Grieche poetisch dachte, verfuhr der Römer begrifflich. Jedem Gegenstande in der Natur gab er gewissermassen eine lebendige Seele und gelangte so auch zu einem deus Montinus, Iugatinus, Nemestrinus, einer Collina, Vallonia, Rusina, Vibilia u. s. f. (Hartung, D. Religion d. Römer II, p. 85 f.), eine Anschauungsweise, deren allgemeinster Ausdruck der genius loci ist. Gegenüber den griechischen Landesheroen (s. o. p. 255, ferner Welcker a. a. O. I, 96) besteht der ungeheure Unterschied, dass die genannten römischen Gottheiten nur als das lebendige Element bestimmter Theile der Erdoberfläche bestehen, während jene als dämonisch fortwirkende Verstorbene zu den materiellen Gegenden in gar keinem Verhältniss stehen; die Tyche von Antiochia ist selbst später als genius Antiochenus nicht ein genius loci sondern das geistige Wesen der Bürgerschaft.[49])

Auf der römischen Denkweise, dass jeder Theil der Erdoberfläche von einem Geiste beseelt sei, beruht wohl auch zum grossen

49) Es ist beachtenswerth, dass die Tyche von Antigonia mit der Bürgerschaft dieser Stadt in Antiochia aufgenommen wurde.

Theil die Naturanschauung, welche sich bei den römischen Dichtern kund thut. Dieselben betrachten das Local immer als etwas menschlich Lebendiges, ohne sich dabei wie die Griechen auf bestimmte Fälle göttlicher Nähe, Gesangeswirkung, grosse Erregung des Betrachters oder Aehnliches zu beschränken. In der fünften Ecloge des Vergil ist die ganze Natur voll Jubel und Begeisterung.

v. 62: Ipsi laetitia voces ad sidera iactant
Intonsi montes; ipsae iam carmina rupes,
Ipsa sonant arbusta.

Besonders charakteristisch für das stete Antheilnehmen von Bergen an Allem, was auf ihnen vorgeht, sind zwei andere Stellen desselben Dichters.

Eclog. VI, 29: Nec tantum Phoebo gaudet Parnasia rupes,
Nec tantum Rhodope miratur et Ismarus Orphea

ibid. VIII, 22: Maenalus argutumque nemus pinosque loquentis
Semper habet; semper pastorum ille audit amores.
Panaque, qui primus calamos non passus inertis.

Bei Valerius Flaccus setzt der wegen des Verlustes des Hylas rasende Hercules eine ganze Gegend in Schrecken, ja mit Götter und Menschen bitten auch Berge und Wälder um die Befreiung des Prometheus.

Arg. III, 584: pavet omnis conscia late
Silva, pavent montes, luctu succensus acerbo
Quid struat Alcides tantaque quid apparet ira.

Arg. IV, 64: te cuncta precatur
Gens hominum adque ipsi iam te, pater optime, montes
Fessaque cum silvis orant iuga, sat tibi furtum
Ignis et aetheriae defensa silentia mensae.

Statius lässt endlich mit den Nereiden die ganze Umgegend des Busens von Neapel den Wettkämpfen in Sorrent zuschauen.

Silv. III, 1, 144: Ipsae pumiceis virides Nereides antris
Exiliunt ultro scopulisque umentibus haerent;
Nec pudet occulte nudas spectare palaestras.
Spectat et Icario nemorosus palmite Gaurus
Silvaque, quae fixam pelago Nesida coronat,
Et placidus Limon omenque Euploea carinis . . .

Die wenigen Beispiele werden genügen, den gewaltigen Unterschied darzulegen, welcher noch zwischen hellenistischer und römischer Naturanschauung besteht; erst bei den Römern findet überall die eigentliche poetische Personificirung statt. Nachdem diese aber eingetreten und das Local der Handlung gegenüber zum Subject geworden, musste auch der Künstler, wenn anders er aus demselben

Geiste schuf, nach Gestalten streben, die ihn in den Stand setzten, die menschlichen Empfindungen des Locals zu zeigen. Während sich ihm aber bei Flüssen und Quellen z. B. die Flussgötter und Nymphen darboten, war ihm eine Bergpersonification nicht nur nicht von den Griechen überliefert, sondern dem indifferenten Charakter der Berge gemäss überhaupt nicht darstellbar; er half sich deshalb damit, dem realistisch angedeuteten Berge zum Ausdrucke seiner geistigen Empfindung eine menschliche Gestalt hinzuzufügen. Ovid hat, wie oben p. 302 berührt, nach Analogie der Knust einen solchen Berggott geschildert, und auch dort nur in recht unbestimmten Zügen; im Allgemeinen konnte der römische Dichter dagegen diesen Nothbehelf der Kunst, welcher ihm keine Gestalt für den Berg selber bot, nicht brauchen, und so blieb bis in die spätesten Zeiten der römischen Poesie, wo sonst möglichst viel personificirt wurde, dennoch den Bergen ihre natürliche Gestalt. Gerade so wie die Berggötter erklärt sich endlich auch die Darstellung des Campus Martius (Rossini: arc. trionphal. t. 49; Millin G. M. 180, 682), wo ein Jüngling am Obelisken ruht; ebenso vielleicht sogar die Λειμῶνες, des Philostratos[50]), sofern dieselben überhaupt personificirt waren oder nicht auch auf einem ähnlichen Irrthume des Rhetors beruhen, wie er in neuerer Zeit bei den ΝΟΜΑΙ der Odysseelandschaften vorgekommen.

Auf Grund der von uns bisher gewonnenen Resultate gehen wir endlich an eine genauere Prüfung derjenigen Bergpersonificationen und Berggottheiten, welche man in der Kunst angenommen hat. Eine Reihe von Bergpersonificationen erkennt zunächst Brunn (Münch. Akad. Sitzb. 1874. p. 14 f. 28 ff.) am Parthenon.

Bei dem sogenannten Theseus des Ostgiebels dürfte das Künstlerische allein kein ausreichender Grund sein, ihn für den Olympos zu halten, da die Festigkeit seines Körpers zunächst nur den weichen Formen des Flussgottes gegenüber bedeutsam hervortritt und bis zu einem gewissen Grade kräftigen männlichen Gestalten in der Kunst des Phidias überhaupt eigenthümlich sein dürfte. Im Westgiebel darf man an dem Kern der Brunn'schen Deutung, dass auf beiden Flügeln Gestalten des attischen Landes gegeben seien, gewiss nicht zweifeln. Da aber Bergpersonificationen, die hier sonst vorliegen würden, weder überhaupt, geschweige denn zu so früher Zeit nachweisbar sind, so dürfte es vielleicht gestattet sein, dafür Landesgötter und Landesheroen zu erkennen. Durch diese, als die idealen Vertreter des Landes, konnte der Künstler sehr wohl auch auf das wirkliche Land hinweisen, dessen äussere Erscheinungs-

50) Im. II, 4 f. p. 345 l. 16. Wir können, wie es auch von Welcker geschehen, in den Worten des Philostratos keine Personification erkennen. Während bei den Bergwarten und Quellnymphen menschliche Affecte stattfinden, fehlt ein solcher bei den Wiesen. Das Welken der Blumen kommt vielmehr einer realen Wiese zu.

formen er durch menschliche Gestalten weder ausdrücken wollte noch konnte.

Der cultusfähige Berggott, welchen Wieseler (Abh. d. kgl. Ges. d. W. z. Göttingen b. XX) auf einem Votivrelief aus Megara erkennen möchte, beruht auf blosser Hypothese, ohne dass innere Gründe zu dieser Annahme zwingen. Die zarte knabenhafte Gestalt am farnesischen Stiere (Mus. Borb. XIV, 6), welche man von einigen Seiten für die Personification des Kithairon genommen, ist vielmehr ein Hirt. Das beweisen die Hirtenflöte und der Hund, der nach Overbecks Mittheilung (Gesch. d. Plastik[2] II, 249), dass derselbe von einem grossen noch heute in Griechenland heimischen Geschlechte ist, nur zum Hirten gehören kann.[51]) Gehört aber der Hund und das Uebrige zum Knaben, so ist die Möglichkeit, ihn für eine so begriffliche Gestalt wie einen Berggott zu erklären, hinfällig. Die bakchische Kleidung und Bekränzung erregt auf einem bakchischen Berge und bei einem Ereignisse, das während einer bakchischen Feier statt findet, durchaus kein Aufsehen. Der Hirt, das schroffe Felsterrain und die Thiere an demselben, dienen demnach zu einem Hinweise auf die Bergweiden und Bergwälder des Kithairon, dessen eigne Personification der Künstler nicht hat setzen können, weil er sie nicht hatte. Der Berggott der Odysseelandschaften ist zu schlecht erhalten, um zu sagen, ob er einen Hirten vorstellen soll, wozu sich das Grössenverhältniss besser eignete, oder ob er auf der uns vorliegenden Copie schon als Berggott gefasst ist, wozu ein römischer Copist ja geneigt sein konnte. Für die Erfindung beweist das um so weniger etwas, weil der Maler doch wohl auch hier durch eine Buchstabeninschrift seinem Publikum zu Hilfe gekommen wäre; übrigens müsste die erwähnte σκοπιή oder πέτρη auch eine weibliche Gottheit hervor gerufen haben (vgl. O. Jahn, Arch. Beitr. p. 291. Anm. 101).

Der Berggott der Ficoronischen Ciste ist keineswegs sicher, man könnte in ihm z. B. einen Agon stephanephoros sehen; gesetzt jedoch es sei die Figur wirklich ein Berggott, so müssen wir daran erinnern, dass auf praenestinischen Cisten eine solche Gestalt durch italischen Einfluss entstehen konnte. Denn, wie der griechische Künstler äussere Dinge gleich der bulla und dem Kranze italischen Sitten entnahm, so konnte er nicht minder hinsichtlich der Gestalten, welche er darstellt, durch italischen Volksglauben beeinflusst werden — Silen als Quellgott auf dieser Ciste, auf der Aeneasciste

51) Wieseler (Einige Bemerk. über d. Darst. d. Bergg. in d. class. Kunst. Nachr. v. d. kgl. Ges. d. W. 1876, p. 67 f.) bezieht den Hund fälschlich auf Zethos. Dafür, dass der Hirt die Syrinx nicht in der Hand hat, vergleiche man eine arkadische Münze bei Mionnet D. d. M. II, p. 244, 7. Eur. Bacch. 726 weist ferner der Ausdruck: πᾶν συμβάκχευ' ὄρος — ganz anders heisst es bei Philostratos, Im. I, 14: ἡ γῆ ἥγε συμβακχεύσει — darauf hin, dass nicht an eine Personification des Berges zu denken ist, sondern mehr an den Berg ringsum, alles auf dem Berge.



(Mon. d. Inst. VIII, 7 u. 8) und noch einer dritten (a. a. O. VI, 40) dürfte z. B. schon vielmehr italisch als griechisch sein —; arbeitete er doch zwar mit griechischer Meisterschaft der Technik, aber für italische Abnehmer. Ferner ist in neuester Zeit (a. a. O. XI, 3; Ann. d. I. 1879 p. 41 ff.) auch auf einem Spiegel von Bolsena eine Berggottheit erkannt. Die dafür in Anspruch genommene auf einer Erhöhung über der säugenden Wölfin gelagerte, mit einem sehr eigenthümlichen Hute versehene jugendliche männliche Gestalt ist jedenfalls keine abstracte Localpersonification nach Weise der Berggötter römischer Sarkophage, sondern, vorausgesetzt, dass Kluegmann's Erklärnng richtig ist, eine wirkliche mythologische Gottheit eines Berges, wie sie der römischen Mythologie keineswegs fremd ist.

Auch die philostratischen Gemälde können, ihre hellenistische Erfindung angenommen, gleichwohl nicht für hellenistische Berggötter zeugen. Die Gemälde sind Copieen auf ursprünglich grossgriechischem aber später sicher von römischen Anschauungen durchdrungenem Boden, und der beschreibende Rhetor gehört einer schon ziemlich späten Zeit an. Niemand bürgt uns z. B. dafür, dass die von ihm als Olymp (I, 26) bezeichnete Gestalt richtig interpretirt ist und gesetzt, sie sei richtig gedeutet, dass auf dem Originale — man copirte ja überhaupt nicht peinlich genau — nicht eine ähnliche Gestalt, etwa ein Hirt sich an ihrer Stelle befand. Auffällig ist es auch, dass Philostratos die Geburt des Hermes auf den Olymp verlegt, während sie sonst nach zahlreichen Zeugnissen auf der Kyllene localisirt war. Geradezn bedenklich scheint dagegen die Deutung zweier Fignren der Dionysosgeburt auf Kithairon nnd Megaira (I, 14). Auf dem Gipel des Berges besingt Pan den Dionysos in bakchischem Tanze, nicht mehr auf dem Gipfel also befindet sich ein Mann von klagendem Gesichtsausdrucke mit einem Epheukranze, der ihm vom Haupte sinken will, und neben ihm eine weibliche Gestalt, die gleichzeitig eine Tanne pflanzen und eine Quelle hervorrufen soll. Der Mann wird auf Kithairon gedeutet, der das Leid beklage, was wenige Zeit später auf ihm geschehen würde, das weibliche Wesen soll die Furie Megaira sein, welche durch Tanne und Quell' auf Pentheus und Aktaion hinweise. Dass Jemand zugleich eine Tanne pflanzt und eine Qnelle hervorruft, ist indess sehr schwer möglich, ein grösserer Widerspruch liegt aber noch in dem tanzenden Pan und dem klagenden Kithairon. Brunn (Erste Verth. p. 270) hat nun gewiss Recht, wenn er darauf hinweist, wie Pentheus und Aktaionepisode znr Geburt des Dionysos als Theile der Familiensage des Kadmos in Beziehung stehen. Konnte aber in diesem Falle nicht der Künstler diese Scenen selber darstellen, statt sich mit einer auch für den Antiken doch fast zu unbestimmten Andeutung zu begnügen? Und was soll der tanzende Pan dabei? Brnnn selber hat später (Zweite Verth. p. 101) die Frage aufgeworfen, ob nicht an Stelle

der Megaira eine Nymphe zu erkennen sei, worin gewiss wieder beizustimmen ist, abgesehen von der Benennung Megara, da man von eigentlichen Landesnymphen, d. h. der Darstellung eines Landes durch eine eigentliche Nymphe mit Quelle oder Wassergefäss nicht sprechen darf (vgl. p. 257). Wir möchten vielmehr auf dem von Brunn gezeigten Wege noch weiter fortschreiten, und nicht allein die Megaira als Nymphe, sondern noch dazu den Kithairon als Flussgott erklären, indem wir die Quelle mit zu diesem herüberziehen und die Tanne als Localbezeichnung des Kithairon nehmen (Eur. Bacch. 1052 πεύκη für Phil. ἐλάτη). Damit fallen alle Schwierigkeiten. Nun ist der traurige Ausdruck des Berggottes, weil ein solcher heim Flussgott typisch ist, nicht mehr auffallend; es löst sich der Widerspruch zwischen einem fröhlichen Pan und einem jetzt nicht mehr trauernden Localgott. Weil Pan auf dem Gipfel tanzt, passt ebenfalls der Bergeshang, an dem wir demnach die auch sonst häufige Gruppe von Flussgott und Nymphe finden, sehr gut als Ort einer solchen, während ein Berggott an der Stelle und neben dem griechischen Berggott Pan sehr merkwürdig wäre. Wir verlieren jetzt freilich die weiteren Beziehungen, wozu vielleicht jedoch nur die Tanne die Phantasie des gelehrten Rhetors verleitete, aber wir beseitigen dafür die inneren Widersprüche. Mag man unsere Deutung für wahrscheinlich halten oder nicht, keinenfalls ist hier eine schon im hellenistischen Originale vorhandene Bildung eines Berggottes gegenüber den wichtigen Bedenken, welche derselben entgegenstehen, sicher bezeugt. Der Isthmos (II, 16, p. 363 l. 14 f.) ist mehr ein allgemeiner Ausdruck für eine Landenge als gerade ein Berg; es ist vielleicht sogar nicht gänzlich ausgeschlossen, dass der männlichen Gestalt ursprünglich Poseidon als Vertreter des Isthmos und Korinths zu Grunde liegt, wenn auch derselbe als wirklicher Gott sonst nie gelagert erscheint. Die ganze eigentlich überflüssige Gruppe — denn der Ort ist durch den Mythus klar — macht einen so begrifflichen Eindruck, dass sie nur Römischem verglichen werden kann. Auch hier ist ein Stützpunkt gegen unsere Aufstellungen nicht zu finden, wie uns ja überhaupt nichts verbieten darf, bei dem Rhetor, welcher zwar noch im Alterthume selber steht, dafür aber noch nicht die auf streng historische Grundsätze begründete heutige archäologische Interpretation kennt, dieselben Irrthümer anzunehmen, welche, wie wir im Folgenden sehen werden, Helbig und andere in unsern Tagen in ausgedehntester Weise begangen haben dürften; es ist nur zu leicht möglich, Gestalten, die einem geläufig sind, auch dort zu finden, wo ihre Annahme nicht statthaft ist. So kommen wir endlich zu den Berggöttern auf campanischen Wandgemälden.

Auf drei Bildern (Helbig, Katal. n. 821—823. Atlas t. IX. Mus. Borb. I, 24), wo Gruppen von Jünglingen und Jungfrauen mit Erotennest dargestellt sind, sitzt der präsumptive Berggott in einer

Veranda; auch Wieseler's Rettungsversuch, der Berggott sei mit seiner Gefährtin in einen künstlichen Bau am Fusse des Berges herabgestiegen, ist bei der durchaus begrifflichen Natur einer solchen Gestalt vergeblich; es dürften wegen des Pedums Hirten zu erkennen sein. Eine bärtige epheubekränzte Figur (Helbig n. 970. Pitture d. Ercol. II, 10) mit Nebris und Satyrohren ist eben ein Satyr und kein Berggott. Auf einem Bilde (Helbig n. 1279. P. d. E. III, 53), welches ein Baumheiligthum darstellt, neben welchem ein Hirt — schwerlich gerade Paris — sitzt, liegt im Hintergrunde ein bekränzter bärtiger Mann. Da derselbe nun die typische Lage der Flussgötter τὸ ἐς ἀγκῶνα einnimmt und sich nicht etwa auf dem Berge, sondern am Fusse eines solchen befindet, scheint hier die Annahme eines Flussgottes den Vorzug zu verdienen. Der musicirende Hirt eines Parisurtheils (Helbig n. 1285. Mus. Borb. X, 25) endlich dient, eben wie ein andrer in einer Darstellung der Medusatödtung (Helbig n. 1182), zur Bezeichnung der ΝΟΜΑΙ. Trotzdem also Berggötter durch römischen Einfluss sehr wohl am Vesuv sich finden könnten, scheint doch selbst dort kein sicheres Beispiel vorzukommen.

Eine fernere indirecte Bestätigung der Nichtexistenz von Bergpersonificationen oder auch nur Berggöttern in hellenistischer Zeit beruht darauf, dass die Künstler in einigen Fällen, wo wir das Streben erblicken, einen Berg zu bezeichnen, dies in anderer Weise gethan haben. Von der Basis des farnesischen Stieres ist bereits oben gesprochen. Ferner gehört hierher eine von Libanius (Antioch. I, p. 311 Reiske) beschriebene antiochenische Bronzegruppe, welche den Antiochos Epiphanes darstellte, im Begriffe einen Stier zu bändigen, weil er den Berg Tauros von Räubern gesäubert hatte. Hätte sich der Künstler wohl mit dieser, wie Helbig (Untersuch. p. 183) mit Recht bemerkt, sehr frostigen Anspielung begnügt, wenn er eine Personification oder einen Gott des Tauros gehabt hätte, den er etwa zu Antiochos in Beziehung setzen konnte? Eine ähnliche bloss etymologische Anspielung finden wir noch einmal auf dem herculanischen Gemälde der Telephusgeburt. Dort wird durch die Parthenos des Himmels, welche Robert (a. a. O. p. 247 u. Fr. IX, p. 84) sicher richtig in einer neben einem Berge herabschauenden geflügelten weiblichen Gestalt mit Aehren in der Hand erkennt, der betreffende Berg als Parthenion bezeichnet. Was hat nun aber die himmlische Parthenos mit dem Berg Parthenion zu thun? An und für sich gar nichts! denn die Vorstellung, sie sei die Göttin des Berges, ist unberechtigt. Vielmehr scheint eben die etymologische Verwandtschaft der beiden Worte die Veranlassung zu solcher Verwendung gegeben zu haben, und die Gestalt der Parthenos setzte den Künstler in den Stand, seine Absicht, den dargestellten Berg als das Parthenion zu bezeichnen, an Stelle einer Buchstabeninschrift, bildlich in anmuthigster Weise zum Ausdruck zu bringen. So dienen auch

solche Beispiele, die vielleicht noch zu vermehren sind, dazu, in indirecter Weise das Nichtvorhandensein von Bergpersonificationen und Berggöttern im Hellenismus zu bestätigen. Nachdem wir somit nachgewiesen haben, dass die Ergebnisse, welche wir durch eine Betrachtung der griechischen Mythologie und Poesie gewonnen hatten, auch mit den Kunstwerken nicht in Widerspruch stehen, — das Gegentheil wäre auch unerklärlich — wenden wir uns zum Schluss zu den Berggöttern der römischen Kunst.

Auch hier müssen wir nach dem rein begrifflichen Charakter der Berggötter, manche Gestalten, die bisher so genannt sind, abweisen, wenn es auch in einigen Fällen wegen der schablonenmässigen und verständnisslosen Ausführung mancher Sarkophage schwer wird, eine sichere Entscheidung zu geben. Um mit dem Positiven zu beginnen, halten wir für Berggötter allein diejenigen bisher so gefassten Figuren der genannten Monumente, welche weder als Jäger, nach als Hirten, noch auch mit den Attributen einer Flussgottheit versehen, auf einem erhöhten Terrain sitzend dargestellt sind. Diese können jugendlich oder bärtig sein, nackt oder mit einem leichten Gewandstück umhüllt; sie können einfach dasitzen oder auch mit dem Arme in einen Baum fassen, vollständig unbewegt erscheinen oder ihre Theilnahme in Mienen und Haltung oder durch leichte Bewegung zu erkennen geben; ob es endlich auch weibliche Berggottheiten giebt, wogegen an und für sich nichts einzuwenden wäre, wagen wir nach der blossen Beschreibung zweier Münzen von Scepsis (Mion. D. d. M. II, 670 n. 257; Suppl. V, 580 n. 506) aus der Zeit des Caracalla nicht zu entscheiden.

Nicht als Berggötter fassen wir dagegen zuerst die männlichen und weiblichen Gestalten mit dem Attribute einer Urne, welche man als solche in Anspruch genommen hat. Wieseler sieht in ihnen Bergwassergötter bezw. die „Nymphe des Bergwaldes". Es giebt nun aber wohl Nymphen und Quellen auf einem Berge, aber durchaus nicht einzelne Nymphen als Personificationen eines grösseren Bergtheiles. Während ferner Nymphen und Flüsse wie die zahlreichsten Beispiele[52]) in der Poesie beweisen, zusammengehören, widerstrebt die Verbindung eines Berggottes mit einer Nymphe der gänzlich verschiedenen Natur der beiden. Der Berggott ist, wie wir gesehen haben, nur ein abstracter Ausdruck des geistigen Wesens des Berges, jene dagegen entweder eine Quelle oder fast noch häu-

52) Die Verbindung der Flussgötter und Nymphen ist am weitesten durchgeführt bei Claudian. Der Tiber überlässt z. B. geradezu seine Urne den Nymphen (I, 211):

. . . . Ilicet herbis
Pallentes thalamos et structa cubilia musco
Deserit ac Nymphis urnam commendat erilem.

In der Götterversammlung (XXXVI, 16f.) stützen sich die Nymphen auf ihre Väter, die Flussgötter.

figer ein freies göttliches Wesen. Endlich kommt dazu die Schwierigkeit, solche Fälle zu erklären, wo der vermeintliche Berggott eine weibliche Gestalt mit Urne ist (Gerh. A. B. 38; Millin G. M. 35, 117; Clar. M. d. sc. 114, 67 u. 68; Wieseler a. a. O. p. 73. 79. 85). Wenn wir dagegen hörten (p. 275), dass Valerius Flaccus (II, 537 summis collibus) auch Flussgötter auf Bergen anführt, so werden wir in den genannten Gestalten ebenfalls männliche bezw. weibliche Fluss- und Quellgottheiten erkennen dürfen, eine Erklärung, mit der sich alle Schwierigkeiten lösen. Dass solch' ein sitzender Flussgott einmal gleich einem Berggott eine Pinie neben sich hat (Clarac 216, 31), erklärt sich durch die schablonenhafte Ausführung von dergleichen Figuren oder dadurch, dass der Arbeiter vielleicht zuerst einen Berggott darzustellen beabsichtigte. Ein Pinienkranz (Clar. 114, 67) kann andererseits einem Flussgotte ebensogut zukommen wie ein Weiden- oder Pappelkranz, insofern diese auf ein Ufer mit Weidengebüsch oder Pappeln weisen, jener dagegen auf eine Umgebung von Pinien.[53])

Nicht minder als bei den Flussgottheiten ist bei den als Jäger oder Hirten charakterisirten Gestalten die Bezeichnung Berggott zu verwerfen. Wo wäre die Grenze, dass man sagen könnte, dieser Hirt ist ein Berggott, jener aber ein Hirt? Jäger nnd Hirt und Heerde dienen vielmehr nicht als Personificationen oder Berggötter, sondern zur Bezeichnung von Bergwäldern und Bergweiden, wie uns die römische Poesie die Hirten auch als Zuschauer bei mythologischen Ereignissen zeigt, während das Zusammensein von Hirt und Nymphe oder Hirt und Hirtin besonders durch die alexandrinische Poesie vorgebildet war. Unserer Deutung werden sich, wenn wir zum Schluss einen Blick auf die von Wieseler als Berggötter in Anspruch genommenen Jäger und Hirten werfen, keine Schwierigkeiten entgegenstellen. Ueber den Kithairon und einige sogenannte Berggötter auf pompejanischen Wandgemälden ist bereits gesprochen. Der Haimos auf römischen Münzen von Nicopolis in Moesia inferior (Mus. Sancl. t. XXVII, 269), der durch Chlamys, Speer und Jagdstiefeln deutlich als Jäger charakterisirt ist, dürfte vielmehr der Heros dieses Namens, Sohn des Boreas und der Oreithyia sein (Steph. Byz. Ethnicorum q. s. Meinecke I, p. 50); so fassen ihn auch das Musée Sanclement und Friedländer und Sallet (d. kgl. Münzcab.[2] p. 224). Denn wo ein Berg dargestellt werden sollte, bildete man diesen in natura, wie Münzen mit dem Berge Argaeus und vielleicht auch der Πείων Ἐφεσίων[54]) (Mion. D. d. M. VI, 4 n. 1)

53) Die Pinus silvestris (picea) kennt Ovid. Met. III, 155 ff. an einer Quelle.

54) Wenn hier Jemand den Flussgott unten am Berge wegen der Beischrift für den Berg Πείων halten wollte, so könnte man mit demselben Rechte auch die zweite Figur, den Zeus, Πείων nennen. Da dies nicht möglich ist, kann auch das andere nicht zwingend sein und steht

zeigen; hier fehlt dagegen jede Andeutung eines Berges — das Gebirge Haemus ist überdies weit von Nicopolis —, während Steinsitz und Bär sich für einen Jäger vortrefflich eignen. Die herakleische Figur (Gerh. A. B. 40; Jahn a. a. O. p. 61 ff.), welche bei dem Besuche des Mars bei der Rhea Silvia neben einer weiblichen Gestalt dargestellt ist, dürfte in einer so specifisch römischen Scene doch wohl auf den auch sonst mit Nymphen zusammen dargestellten Hercules als ländlichen Gott gehen; die Annahme eines Hirten ist hier jedenfalls noch schwieriger; die eines Berggottes eben wie in den folgenden Fällen ganz unstatthaft. Der sogenannte Berggott des ludovisischen Parissarkophages (Mon. d. Inst. III, 29) ist wohl am wahrscheinlichsten ein Jäger, während man die hinter ihm stehende Gestalt wegen des Pedums vielleicht eher für eine Hirtin, als eine Nymphe nehmen darf. Der von Wieseler (a. a. O. p. 63 f.; Denkm. d. alten K. II, 66, 841) auf einem Prometheussarkophage erkannte Mosychlos, beruht endlich nur auf Hypothese. Obwohl allein die römischen Berggötter vollauf Stoff für eine grössere Abhandlung bieten, müssen wir uns hier doch mit dem wenigen Gegebenen begnügen und eine weitere Ausführung auf eine eventuelle ausführlichere Bearbeitung der gesammten Naturpersonification in Poesie und Kunst der Alten versparen.

Ein Rückblick auf unsere Untersuchung zeigt, abgesehen von den auf der Verschiedenheit der Sprache der Poesie und der Kunst beruhenden Differenzen, die nothwendige innere Uebereinstimmung zwischen beiden. Bei den Griechen waren die Berge in Poesie und Kunst in gleicher Weise weder zu regelmässiger Personificirung noch zu Personificationen gelangt, nur dass, wie ein Grabhügel selbstredend eingeführt wird, so auch Bergen uneigentlich Persönlichkeit geliehen wurde. Im hellenistischen Idyll wurde zwar bei besonderen Veranlassungen mit der ganzen Natur auch den Bergen eine activ ihre Empfindung äussernde Persönlichkeit gegeben, aber wie gesagt, nur in besonderen Fällen, und dann in echt poetischer Weise möglichst im Anschluss an die Natur des Berges; die hellenistische Kunst zeigte nichts Entsprechendes, weil die poetische Personificirung noch keine allgemeine bei jedem Ereignisse und Zustande eintretende war, weil eine Personification eines Naturgegenstandes auf aussermythologischer Grundlage überhaupt nicht vorkam, und auch die begriffliche Scheidung eines körperlichen und geistigen Wesens der Naturgegenstände den Griechen fremd war. Ganz anders die Römer! Sie behandeln die Berge an und für sich als lebendig, als Dinge, die ebensogut wie die Menschen an allem theilnehmen, was um sie

---

nichts im Wege, die Bezeichnung Πείων auf den realistisch dargestellten Berg zu beziehen, auf dessen Gipfel Zeus thront, an dessen Fusse aber ein Flussgott ruht. Der Fluss ist ebenfalls bei der Ephesos der puteolanischen Basis angedeutet. Vgl. Mus. Sanclement. XXVII, n. 266: mons Argaeus cum templo ad eius radices et simulacro in vertice.

vorgeht. Während der Dichter den natürlichen Berg poetisch personificiren konnte, musste der Künstler, dem eine Personification von den Griechen her in diesem Falle nicht zu Gebote stand, zu einer den Mitteln seiner Darstellung entsprechenden Aushilfe seine Zuflucht nehmen; er machte den Berg dadurch empfindungsfähig, dass er dessen realistischer Darstellung eine menschliche Gestalt hinzufügte, die gewissermassen das geistige Wesen des Berges bezeichnete und deren Affecte die ihres Locals waren. Während die römische Poesie sich endlich der Naturpersonificationen in ausgedehntester Weise bediente, verschmähte sie es mit einer einzigen Ausnahme stets von diesem Nothbehelfe der Kunst Gebrauch zu machen.

Nachdem wir die Einzelbetrachtung derjenigen Theile der Natur, welche den Gegenstand unsrer Untersuchung bilden sollten, zu Ende geführt haben, ziehen wir zum Schlusse aus den dabei gewonnenen Einzelresultaten einige allgemeine Folgerungen für die Personification der landschaftlichen Umgebung und die damit eng verbundene Frage nach der landschaftlichen Naturanschauung der drei Hauptperioden des Alterthums.

Während der moderne Mensch die ganze Natur als etwas Einheitliches betrachtet, und das heimliche Wirken und Weben des Naturgeistes, welches sich der Verstandesauffassung entzieht, dasjenige ist, was sein Gemüth anzieht — meistens wird dazu noch ein Stück Sentimentalität kommen — ist nicht allein der Sinn des Griechen, sondern auch der des Alexandriners und Römers auf das Einzelne in der Natur gerichtet (Julius Caesar, Zschr. f. d. Alterthumsw. 1849 p. 511; Schnaase, Gesch. d. bild. K. II, 135 f.). Von diesem gemeinsamen Grundzuge ausgehend, zeigt die Naturanschauung der verschiedenen Epochen des Alterthums manche, wenn auch weniger bedeutende Gegensätze, als man angenommen hat.

Die Naturanschauung der Zeit von Homer bis Alexander soll nach weit verbreiteter Meinung eine vorwiegend anthropomorphische gewesen sein. Woermann[55]) spricht bei den Griechen dieses Abschnittes oftmals von einer Auflösung der Natur in menschliche Gestalten; Schnaase[56]) urtheilt, dem Griechen sei die äussere und innere Welt nicht in ihrer wahren Gestalt erschienen, sondern zu

---

55) Landschaftl. Natursinn p. 67; Kunst in d. Landschaft p. 128 f. 205. 414 p. 205 heisst es z. B.: „So lange der Blick des Beschauers hinter jeder landschaftlichen Erscheinung die mythische Personification erblickte, die Oreaden, die Dryaden, die Satyrn, die Tritonen, die Nereiden, fand er keine Neigung, an den realen Formen der Landschaft haften zu bleiben.“

56) A. a. O. p. 96. Vgl. auch 95: „Man dachte sich, wenn man es auch nicht so aussprach, die moralische Welt ebenso wie die physische Natur als eine Fülle einzelner, menschenähnlicher, selbständiger Figuren u. s. f.“

menschenähnlichen Wesen verkörpert; Victor Hehn[57]) endlich geht soweit zu behaupten, die reale Welt sei von einer zweiten mythologischen Welt gleichsam überbaut und durch sie dem Blicke entzogen gewesen. Eine anthropomorphische Naturanschauung in solchem Sinne ist jedoch einmal schon an sich unwahrscheinlich, weil sie etwas Ungeheuerliches, den Menschen Bedrückendes haben müsste, dann steht sie aber auch mit der Thatsache, dass den Griechen ein offenes Auge und ein inniges Gefühl für die wirkliche Natur in ganz besonderem Grade eigen war, in directestem Widerspruche. Während Woermann gleichwohl einerseits dadurch, dass er die Innigkeit des nationalgriechischen Naturgefühls abschwächt, besonders aber wohl desswegen, weil er sich das, was er anthropomorphische Naturanschauung nennt, nicht klar definirt hat, eben diese anthropomorphische Naturanschauung auch fernerhin den Griechen zuschreibt, dürfen wir jetzt auf Grund unsrer Nachweise eine derartige Annahme bestimmt zurückweisen und vermögen dadurch den ganzen Widerspruch zwischen anthropomorphischer und landschaftlicher Naturanschauung zu lösen. Die wirkliche Natur bildet den Hintergrund für das Leben der Menschen; in ihr walten auch die zu freien Individualitäten gewordenen Götter in voller Göttlichkeit, unbekümmert um die Menschen und ihnen unsichtbar, während Erde und Flüsse in ihrer natürlichen Gestalt verehrungswürdig sind. Weil aber die Natur nicht selbstständig das Interesse dieser Zeiten in Anspruch nimmt, sondern dieses vielmehr überall den Menschen, den Helden der Vorzeit und den Göttern gilt, und weil sich wohl der Mensch in der Erregung der Freude oder des Schmerzes an die Natur wendet, aber noch nicht umgekehrt gedichtet wird, dass auch diese sich um jenen bekümmert, so findet in der Kunst das natürliche Local nur, wo es sich mit den technischen Forderungen derselben vereinigen liess, bisweilen als Hintergrund eine Darstellung, und ist andrerseits eine Localpersonification dieser Periode überhaupt fremd.

Mehrere Unterschiede von dem Bisherigen treten uns im Hellenismus entgegen. Das Naturgefühl gewinnt zwar nicht an Tiefe und Innigkeit, aber doch an Breite, indem der geniessende Mensch und die Reflexion über die Natur in den Vordergrund treten (Schnaase a. a. O. p. 138). In Folge dessen wird die Localschilderung in der Poesie ausgedehnter, als sie bisher gewesen, und beginnt jetzt auch in der Kunst eine besondere Wichtigkeit zu erlangen; ja in besonderen Fällen wird nun auch gedichtet, wie die Natur ihrerseits durch das Glück und Unglück der Götter und Menschen freudig oder schmerzlich bewegt wird. In die Darstellungen der Heroensage werden ferner von Künstlern und Dichtern in gleicher Weise mehr

57) Italien² p. 55. Vgl. auch 54: „Der personificirende Mythus hat mit rascher Thätigkeit die ganze Natur in eine ideale Menschenwelt verwandelt und sie nicht nahe, gleichsam nicht zu Worte kommen lassen."

poetisch genrehaft, denn göttlich erscheinende Nymphen und Nereiden und auf italischem Boden auch Satyrn oder Faune als landschaftliche Staffage eingeführt.

Die Naturanschauung der Römer ist wiederum von der des Hellenismus verschieden. Denn abgesehen davon, dass sie derselben an poetischem Reize nachsteht, unterscheidet sie sich von ihr besonders dadurch, dass jeder Theil der Natur an sich menschlich beseelt gedacht und an allen Handlungen, welche in seinem Bereiche vor sich gehen, subjectiven Antheil nehmend dargestellt wird, eine Eigenthümlichkeit, in welcher zugleich die häufige Anwendung der Localpersonification ihre Erklärung findet. Ferner erscheinen jetzt, aller ihrer Göttlichkeit beraubt, Nymphen und Faune, Nereiden und Tritonen nicht mehr allein in der Heroensage, sondern auch bei Ereignissen des wirklichen Lebens als theilnehmende Naturbevölkerung und somit ist die von den Griechen fälschlich angenommene anthropomorphische Naturanschauung bei den Römern wenigstens in der gelehrten Ausdrucksweise der Dichter und Künstler wirklich zur Thatsache geworden. Bei Claudian bewohnen körperhafte Nymphen die Flüsse und erfüllen mit Faunen die Wälder, Nereiden und Tritonen begegnen dem Schiffer auf hoher See und folgen wie die Fische den Wassern des Meeres in die Ströme. Die Localgottheiten und Localpersonificationen endlich sind in seinen Dichtungen so zahlreich, dass man, mit Hinzurechnung der aus den Personificirungen von Ländern und Meeren sich leicht ergebenden eine Karte des gesammten bekannten Erdkreises aus ihnen zusammenstellen könnte; nur die Berge, von denen wir gesehen haben, dass sie niemals zu einer eigentlichen Personification gelangt waren, würden auf derselben fehlen.

München im Mai 1882.

Dr. Adolf Gerber.

Nachtrag:

p. 245 Z. 13 v. o. lies: „wenn ein Naturgegenstand entweder in einem Mythus mithandelt, oder einer weder aus dem Gange der gewöhnlichen Weltordnung u. s. f.“



